

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO: TEORÍA SOCIOLÓGICA (SOCIOLOGÍA V)

TESIS DOCTORAL:
ASPECTOS BÁSICOS DE LA MENTALIDAD SOCIOLÓGICA DE JAIME BALMES

Director de la Tesis: Dr. Manuel J. Rodríguez Caamaño
Autora: M^a Esther Blázquez Bejarano
Madrid, 14 de septiembre de 1998

A Daniel y Ángel, mis hijos.

III

Agradecimientos

Antes de todo quiero expresar mi agradecimiento al profesor Rodríguez Caamaño, por su acertada dirección. El interés, las matizaciones y las múltiples sugerencias que he recibido, me han permitido orientar la realización de este trabajo.

También deseo dejar constancia de los profesores cuyas referencias me han sido útiles. La Dra. Muñoz López de la Universidad Carlos III, y el Dr. Rodríguez Ibáñez de la Universidad Complutense, por sus aportaciones en el campo de la moderna teoría social, y el Dr. Gómez de Liaño, de esta última Universidad, por las nuevas perspectivas en la interpretación de los hechos sociales.

Finalmente, no puedo dejar de aludir a las Bibliotecas e Instituciones sin las cuales este estudio no habría sido posible. Han sido las siguientes:

- Biblioteca Nacional. Madrid.
- Archivo Municipal. Vic.
- Biblioteca Episcopal. Vic.
- Dept. de Filosofia Teorètica i Pràctica. (Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona).
- Biblioteca del Ateneo de Madrid.
- Biblioteca del Instituto de Filosofía "Luis Vives". CSIC. Madrid.
- Bibliotecas de las Facultades de Ciencias Políticas y Sociología, Filosofía, Filología Francesa, Filología Hispánica, Ciencias de la Información, y Geografía e Historia. Universidad Complutense. Madrid.
- Hemeroteca Municipal. Madrid.



"tum Cererem corruptam undis Cerealiaque arma/
expediunt fessi rerum, frugesque receptas/
et torrere parant flammis et frangere saxo"
(Virgilio, Eneida, I, 177-79)

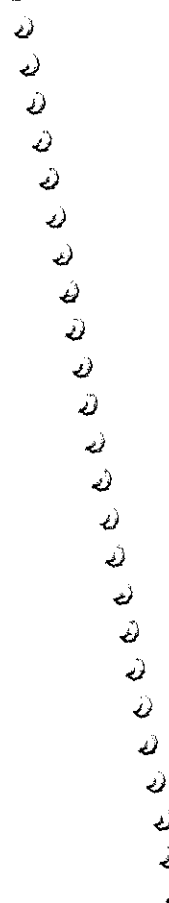
"No está la dificultad en *conocer*, sino en *advertir*".
(Balmes)



VII

ÍNDICE

Introducción	1
PRIMERA PARTE: EL AUTOR EN SU CONTEXTO. EL SENTIT COMÚ. BIOGRAFÍA.	
Capítulo 1º: Situación histórica, social y política	13
Capítulo 2º: Biografía	23
Capítulo 3º: Obras	57
Capítulo 4º: Lecturas y formación inicial	67
4.1. Primeras lecturas. Formación inicial	69
4.2. Vives y la Escuela catalana del sentit comú	74
Capítulo 5º: Autores citados en sus obras. Biblioteca balmesiana. ¿Es Jaime Balmes un sintetizador? Resolución y creatividad	101
5.1. La Biblioteca balmesiana	101
5.2. Autores citados en sus obras. ¿Es Jaime Balmes un sintetizador? Resolución y creatividad	110
Capítulo 6º: Opiniones vertidas sobre el autor. Incidencia de su obra. Últimos estudios	161
6.1. Opiniones e incidencia de la obra	161
6.2. Tesis y estudios sobre Balmes en la moderna investigación social	182
SEGUNDA PARTE: MÉTODO Y SENTIDO COMÚN.	
Capítulo 1º: Perspectivas para el método	195
Capítulo 2º: Método y unidad	203
2.1. Punto de partida: El estudio de los hechos sociales. Un mundo en relación	203
2.2. Problemas detectados en el análisis de los hechos	206
2.3. Definición y características del método	210
2.4. Dos ejemplos de aplicación de la estadística	213
2.5. Método y unidad	217
2.6. Individualismo y naturalismo	218
Capítulo 3º: El sentido común	225
3.1. El sentido común: Forma de conocimiento	226
3.2. Lenguaje y realidad	230
3.3. Sentido común, orden y experiencia	238



TERCERA PARTE: APORTACIONES BÁSICAS DE LA MENTALIDAD SOCIOLÓGICA DE JAIME BALMES.

Capítulo 1º: El orden social	249
Capítulo 2º: Los hechos sociales	263
2.1. Elementos de un hecho social	263
2.2. Validez de los hechos sociales	264
2.3. Presencia de los hechos sociales	266
Capítulo 3º: Religión, opinión pública y sociedad	279
3.1. La religión como ámbito integrador del acervo común significativo, la moral y la cohesión social	279
3.2. Separación Iglesia-Estado	285
3.3. Religión, opinión pública y <i>conciencia pública</i>	288
Capítulo 4º: La cuestión social	299
4.1. Una reflexión sobre los hechos	299
4.2. La sociedad industrial	302
4.3. Motivos que agravan la problemática social	305
4.4. Industria y propiedad privada	312
4.5. Estrategias y vías de solución	314
Capítulo 5º: Jaime Balmes y la categoría de progreso en el contexto de la filosofía contemporánea	331
Capítulo 6º: Proyecto de una Sociología como obra de ingeniería social. Tesis para el progreso social	353
CONCLUSIONES	377
1) La figura de Jaime Balmes	377
2) Las obras	379
3) Los conceptos claves de la mentalidad sociológica de Jaime Balmes	380
4) Discusión: Los puntos oscuros	387
BIBLIOGRAFÍA	389

INTRODUCCIÓN.

Podríamos definir la sociología como la ciencia que estudia la vida del hombre en sus aspectos sociales, tratando de encontrar pautas que mediaten y conformen la realidad social.

Como sucede en todas las ciencias, el método de la sociología es indisociable de su objeto. Los fenómenos sociales, las coordenadas que manifiestan y determinan la vida de los individuos, mantienen una doble tesitura entre dinamismo y estabilidad. De ahí que el método que se adentre en su análisis, habrá de recoger las exigencias de precisión, rigor y exactitud propias de las ciencias matemáticas y, además, adecuarse a la dinámica del mismo proceso social; cuya inteligibilidad no es comprensible sin conocer ese carácter de racionalidad-irracionalidad que marca tanto el tránsito de los grupos, como de la inteligencia humana en el dominio y la investigación de nuevas formas de organización social.

Jaime Balme (Vic, 1810-1848) puede ser considerado uno de los grandes teóricos sociales de nuestro país. Conoce la resistencia contra Napoleón, y vive los primeros regímenes parlamentarios que se producen en España con un creciente malestar ante la inestabilidad política y la zozobra de los parámetros vitales habidos hasta la fecha; en una crisis que se hace patente al enfrentarse con relativa virulencia los partidarios de un mundo nuevo, vinculado a los partidos liberales, progresistas, y quienes defienden la antigua constelación arraigada en los sectores conservadores y en el clero.

Balme será hijo de su tiempo y en él recoge las inquietudes y los supuestos fundamentales de su pensamiento. Como dice Jeffrey C. Alexander el sociólogo trabaja en una época determinada y es el mundo en el que interactúa el investigador, con sus códigos explícitos e implícitos, el que hace que las teorías se vistan de un determinado ropaje. Incluso, que las perspectivas en ellas abiertas se iluminen de un determinado modo: "Las teorías, pues, son generadas tanto por los procesos no fácticos o no empíricos que preceden al contacto científico con el mundo real como por la estructura de "este mundo real". Con procesos no fácticos me refiero a cosas tales como los dogmas universitarios, la socialización intelectual y la especulación imaginativa del

científico, que está basada tanto en su fantasía personal como en la realidad externa. En la construcción de las teorías científicas, el mundo real modifica estos procesos, pero nunca los elimina. Existe, pues, una relación doble entre las teorías y los hechos" (1). Es en ese mundo donde las personas viven y es su inquietud y su capacidad de reflexión, sujetas a las vivencias y a la experiencia personal, lo que les hace encaminar su investigación en uno u otro sentido: "Las teorías son propuestas por personas. Al estudiar teorías no examinamos abstracciones flotantes sino obras de personas. Para conocer las teorías, pues, debemos saber un poco acerca de las personas que las escribieron: cuándo y cómo vivieron, dónde trabajaron y, lo más importante, cómo pensaban" (2).

Jaime Balmes demuestra tener, a lo largo de su obra, las condiciones de partida necesarias a un investigador de las ciencias sociales: observación minuciosa de los hechos y de los intereses de quienes interactúan en ellos, fina sensibilidad para atisbar el punto neurálgico de un fenómeno y el hábito, recurrente, de reflexionar acerca de todo aquello sobre lo que deba pronunciarse, tratando de deslindar los campos y de habilitarse con estudios y argumentos basados en el conocimiento de la historia y en el examen de los hechos sociales.

Todo ello hace que Balmes realice una síntesis creativa en la interpretación de la sociedad, en la que teoría e investigación mantienen un pulso relativo. La teoría constituye, de algún modo, el corazón de la propia investigación, si bien, todavía, en sus inicios. Esto entronca directamente con la polémica individualismo-naturalismo en la obra de Balmes, y con la distinción que este autor realiza, en la misma línea de Dilthey, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

W. Dilthey realiza la distinción aludida en función de la diferencia del objeto de las ciencias del espíritu respecto al de las ciencias físico-naturales. A las primeras debe exigírseles un carácter comprensivo, hermenéutico, dado que su objeto, el ser humano, es un ser que cuando actúa, también, siente, quiere e imagina en el entramado de sus propias representaciones: "Pero la ocupación, tanto histórica como psicológica, con el hombre entero me llevaba a poner a éste, en la multiplicidad de sus facultades, a ese ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como

fundamento del conocimiento y de sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa), aunque el conocimiento parece tejer sus conceptos sólo de la materia de la percepción, la representación y el pensamiento. El método del siguiente ensayo es, por tanto, éste: todo elemento del pensamiento abstracto, científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como la muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia y busco su conexión. Y resulta esto: los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad vital de la persona, el mundo exterior, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo, su interacción, todos ellos pueden explicarse desde esa naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene solo distintos aspectos" (3).

Pero no por ello podemos desestimar la necesidad del rigor de las ciencias positivas: "Las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social buscan, con más intensidad que nunca anteriormente su interdependencia mutua y su fundamentación. Causas que residen en el estado de las ciencias positivas particulares cooperan en este sentido con los impulsos más poderosos que proceden de las conmociones de la sociedad después de la Revolución Francesa. El conocimiento de las fuerzas que dominan en la sociedad, las causas que han provocado sus conmociones, el recurso de un sano progreso que se da en ella ha llegado a ser una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso aumenta la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las de la naturaleza" (4).

Del mismo modo que, después, veremos en Balmes, Dilthey considera que las ciencias del espíritu no tienen como objetivo tanto dominar su objeto como comprenderlo: "Estos hechos espirituales, que se han desarrollado históricamente en la humanidad, y a los que se ha dado, según un uso lingüístico general, la denominación de ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que queremos no dominar, sino, ante todo, comprender" (5).

Señalamos estas ideas de Dilthey (1833-1911), porque están en estrecha consonancia con los supuestos que sobre el mismo tema tiene Balmes, al igual que sucede con la correlación entre los hechos de la naturaleza y los del espíritu. Esa suave medianía entre individualismo y naturalismo que analizaremos en el capítulo 2º de la 2ª parte de la presente

Tesis: "Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza, en la forma de que se excluye una subordinación de los hechos espirituales a los que ha establecido el conocimiento mecánico de la naturaleza, sólo entonces aparecen no los límites inmanentes del conocimiento de experiencia, sino las fronteras en que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia del espíritu independiente, que se forma desde su propio centro" (6).

La sociología de Balmes, considerada desde la perspectiva del planteamiento de Dilthey, recogerá esa interdependencia entre los factores físico-naturales y los aspectos histórico-sociales. Unos y otros habrán de enfrentarse con cierto rigor positivo y sin olvidar la riqueza de derivaciones, e interpretaciones, a las que da lugar la consideración de los fenómenos sociales. Si bien el planteamiento de Balmes no se hace tanto desde un convencimiento intelectual, cuanto de una seguridad vital sobre el carácter efectivo de la *naturaleza de las cosas*. Esa necesidad de entender que los factores sociales son tan importantes como los naturales, y que en ambos ámbitos operan las mismas constantes. Una de ellas, quizás la más importante, *la naturaleza*, ese entramado de elementos y relaciones que hace a las cosas ser lo que son y en cuya concepción podríamos remontarnos a la *Física* de Aristóteles y, dentro del pensamiento moderno, a Montesquieu: "Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas" (7).

Todos los seres responden a las leyes que les constituyen: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo, siendo la naturaleza de las cosas la estructura que las constituye: "La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento. Ahora bien: las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada Gobierno que a su naturaleza" (8). La estructura de las cosas que no puede ser sino el resultado operativo de las múltiples redes: distancia-medida, acuerdo, desacuerdo, pluralidad de gradaciones (de relaciones) posibles, en el campo social.

Del mismo modo que Montesquieu se afana en el análisis de los pueblos para colegir cuáles puedan ser sus mejores leyes,

Balmes dispone todas las baterías del conocimiento para encajar los múltiples aspectos que problematizan la vida social en la España de principios del XIX: las exigencias del clero, la renovación de los planes de estudio, las escaramuzas de la política o el enfrentamiento de la *cuestión social* en los años de la primera industrialización catalana.

Convencido de la *naturaleza* de las cosas y del poder de la razón cuando va aunada al *sentido común*, Balmes no deja, de algún modo, de compartir el sentimiento ilustrado por más que a lo largo de toda su obra sean constantes los ataques a la filosofía de la Ilustración, y el afán comtiano de saber para prever y prever para proveer; pues, será deslindando la función de todos los elementos que intervienen en cada dificultad como podremos resolverla del mejor modo.

El convencimiento acerca de la naturaleza de las cosas manifiesta la existencia de una racionalidad subyacente en la trama de las relaciones sociales, que han de ser construidas, y mejoradas, no sobre el vacío sino sobre supuestos dados. Racionalidad en el sentido de encontrar para cada cosa su posición adecuada, en la línea de Montesquieu, Spinoza, o Montaigne.

De ahí que la hermenéutica balmesiana esté mediada por un fino sentido común, capaz de distanciarse ante los hechos y de comprenderlos porque, precisamente, a cada uno se le exige situarse en su lugar. A juicio de Enrique Tierno Galván este concepto sería la mayor deuda que "Balmes ha contraído con los tradicionalistas franceses", pero -como veremos en el capítulo 3º de la 2ª parte- podríamos inducir la presencia de otros autores en esa idea ocurrente de Balmes. Juan Luis Vives, el Padre Buffier y la Escuela catalana del "sentido común", en la línea de las últimas aportaciones realizadas por Misericordia Anglès (9), y sin obviar la incidencia práctica de la capacidad de observación cotidiana de nuestro autor más en la tónica de los estudios actuales de Peter Berger y Thomas Luckmann que del tradicionalismo francés.

Por otra parte, desde una perspectiva sociológica, Balmes comparte con otros teóricos de su época algunas ideas como la realidad fáctica de los hechos sociales junto a la necesidad de utilizar la estadística, y de acceder a la filosofía de la historia distanciándose el investigador de los propios estereotipos.

El objetivo de su trabajo es claro: una mayor comprensión y conocimiento de los fenómenos nos lleva a una mejor organización de la sociedad. Balmes considera necesario el control de la sociedad, mediante el análisis y prevención de la problemática social, en un mundo en continuo cambio. En este sentido se situaría en la misma línea de otros pensadores contemporáneos, recogida por J. C. Alexander: "La teoría sociológica clásica se inspiraba en la fe optimista de que se podían hallar soluciones razonables para los problemas de la sociedad industrial secular. Partía de la premisa de que a pesar de los disturbios sociales, se podían preservar importantes elementos de la individualidad y de la razón" (10).

Balmes participa de este intento de mejorar la sociedad mediante el estudio de los hechos sociales, la necesidad de prever el desarrollo social, y la educación moral e instrucción de sus miembros, pero las coordenadas históricas en las que se produce su obra son diferentes, en grandes rasgos, a las de quienes escriben en otras naciones europeas más industrializadas que la España de la primera mitad del siglo XIX. Otro rasgo distintivo de su perspectiva será su mismo punto de partida: el fin apologético -la defensa de la Iglesia católica- en el que encuentran su primera función los estudios de Balmes. Paradoja, o contradicción manifiesta, desde la distancia de finales del XX. Y que no deja de mediatizar el sentido sociológico de toda su obra.

El valor que Balmes atribuye a la religión y a la monarquía tradicional como garantía de estabilidad y control social, lo encontramos en É. Durkheim, en A. Comte y en Montesquieu sin que por ello sus teorías sean juzgadas únicamente por ese tamiz. Balmes trata de defender una tradición en camino de ser negada por las nuevas fuerzas insurgentes (ciertos sectores de la burguesía industrializada, o del nuevo funcionariado vinculado a las élites parlamentarias). Esa negación, a juicio de nuestro autor, implicaría un cambio excesivamente brusco que Balmes no está dispuesto a aceptar. Porque ese cambio -considera- no responde en el grado preciso a la dinámica de las fuerzas sociales, sino más bien a operaciones de "representatividad" política sin arraigo en la sociedad. Frente a ello, Balmes apuesta por el valor de la tradición, como aquello que permite entroncar el presente con el pasado y desde ahí retomar la energía para avanzar. La tradición según Anthony Giddens es "un medio de organizar la memoria colectiva" (11), y viene a ser posible por un proceso

de actualización no siempre consciente, pero sí voluntario; y en un doble sentido: el contenido que elijo y la proyección que le doy. Esa tradición que se mantiene en el tiempo no "por el simple hecho de su persistencia, sino del "constante" trabajo de interpretación llevado a cabo para identificar los hilos que unen el presente al pasado" (12).

Ser reticente hacia los cambios, no significa negarse a ellos. Balmes tiene la seguridad de la existencia de un paralelismo entre el mundo físico y el mundo social. La fuerza de los acontecimientos, el instinto de conservación y la tendencia a la innovación forman parte de la *naturaleza* de las cosas. De ahí su famosa frase: "¿Queréis evitar revoluciones? Haced evoluciones" (13), o "Cuando uno recuerda lo que era la Europa cinco siglos atrás, la imaginación se asombra al pensar lo que será de aquí a cinco siglos" (14).

Así, las reformas, como veremos en el capítulo 5º de la 3ª parte, deben hacerse atendiendo a todos los factores afectados por ellas y ateniéndose, siempre, a la prudencia y a la moderación. Esa misma cordura y sentido común que adereza todo el pensamiento de Balmes y que exigirá en la prensa, en la política y en la sociedad. Un ejemplo de ello será su modo de disentir de la forma en que los *hombres del siglo* apuestan por el control social: "el interés privado bien entendido, la fuerza pública bien empleada y el enervamiento de los cuerpos con el enflaquecimiento del ánimo, que apartan a la plebe de los medios violentos" (15).

Si partiéramos del sentido común o lo que llamaríamos el *instinto social* cuando se trata de aplicarlo al análisis de los hechos sociales, sería más bien con el mantenimiento de la moralidad, vinculada a la tradición cristiana, y con la instrucción adecuada a cada sujeto, con lo que podríamos proceder al mantenimiento del orden social.

Ideas que son evidentes en la lectura de su obra y que como señala J. Varela Suances, hacen que el pensamiento de Balmes si bien sea una expresión intelectual de la vieja Europa católica -y con ella de la vieja España-, "no se manifieste de forma reaccionaria, sino en clave autoritaria y reformista" (16). Por otra parte, no olvidemos que "el siglo XIX -en palabras de Manuel Fraga- es la época de las revoluciones, y no tanto porque en él se hicieran muchas, sino porque la revolución en el siglo XIX no es en principio, sinónimo de catástrofe, sino de progreso. Es decir, así lo estimaban los revolucionarios" (17). Y que es el mismo trastorno de las cosas lo que da pie al nacimiento de la

sociología. Proceso en el que Balmes está directamente involucrado: "No importa ahora saber el porqué; lo que si interesa es que las revoluciones dieron lugar a la aparición de la moderna Sociología, pues pusieron ante la mente de los hombres la posibilidad de que el orden social, aparentemente tan natural y permanente como el de la naturaleza, pudiera conmovirse en sus mismos cimientos y aun desaparecer. Este es el punto de partida de Balmes, como el de la mayoría de los sociólogos europeos" (18).

No deja de ser significativo que Balmes haya sido un autor poco estudiado, que no dejó escuela, moviéndose siempre en los límites de lo posible y, aún más, de lo imposible *permitido*, que apuesta a la par por el clero y la incipiente industria, sin dejar de sumergirse en la tentación de *definir* las situaciones -en la acepción de E. Goffman (19)-, con una capacidad casi soterrada para adentrarse en el desarrollo de los hechos objeto de su interés.

Todo ello ha motivado el ánimo del presente trabajo en una primera línea de investigación: a) Existen unas constantes sociológicas (método, y cuestiones advertidas) en el pensamiento de Balmes, y b) estas constantes hacen de nuestro autor un teórico social de primera línea, algunas de cuyas observaciones se enmarcan en la teoría social del siglo XIX e, inclusive, son vigentes en la actualidad. A su vez desdoblada en una triple hipótesis: c) el acercamiento al autor dentro de la circunstancia en la que escribe, d) el análisis del *sentido común* respecto a su fundamentación gnoseológica como criterio de verdad, a nuestro juicio la aportación más genuina de Balmes en este campo, y e) la constatación de su etiología en el acervo significativo común, en cuanto su naturaleza y origen están incardinados en el hacer práctico de la vida cotidiana; por lo mismo, dentro de los parámetros de una ideología conservadora.

Notas. Introducción.

(1) ALEXANDER, J.C. (1992): **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**. Traducción de C. Gardini. Barcelona, Gedisa, (pág. 15).

(2) ALEXANDER, J.C. (1992): **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**, op. cit., (pág. 11).

(3) DILTHEY, W. (1980): **Introducción a las Ciencias del Espíritu**. Versión española de J. Marías. Madrid, Alianza, (pág. 31).

(4) DILTHEY, W. **Introducción a las Ciencias del Espíritu**, op. cit., (pág. 38).

(5) DILTHEY, W. **Introducción a las Ciencias del Espíritu**, op. cit., (pág. 40).

(6) DILTHEY, W. **Introducción a las Ciencias del Espíritu**, op. cit., (pág. 48).

(7) MONTESQUIEU (1985): **Del Espíritu de las Leyes**. Prólogo de E. Tierno Galván. Traducción de M. Blázquez y P. de Vega. Madrid, Tecnos, 1ª parte, lib. I, cap. I. (pág. 7).

(8) MONTESQUIEU, **Del Espíritu de las Leyes**, op. cit., 1ª parte, lib. III, cap. I, (pág. 19).

(9) Vide TIerno GALVÁN, E. (1962): **Tradición y modernismo**. Madrid, Tecnos, (pág. 155).

ANGLÈS, M. (1992): **Els criteris de veritat en Jaume Balmes**. Barcelona, ed. Balmes, (págs. 253 y sigs.)

(10) ALEXANDER, J. C. **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**, op. cit., (pág. 25).

(11-12) GIDDENS, A. (1993): **La vida en una sociedad post-tradicional**, en "¿Hacia una sociedad del riesgo?". Presentación de J.E. Rodríguez Ibáñez. Madrid, Rev. de Occidente, Núm. 150, Fundación J. Ortega y Gasset, (pág. 71).

(13) BALMES, J. (1950): **Miscelánea**. Obras Completas VIII. Madrid, B.A.C., (págs 342).

BALMES, J. (1950): **Pío IX**, en "Escritos políticos". Obras Completas VII. Madrid, B.A.C., (pág. 997).

(14) BALMES, J. **Miscelánea**. Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 341).

(15) BALMES, J. (1949): **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV. Madrid, B.A.C., (pág. 475).

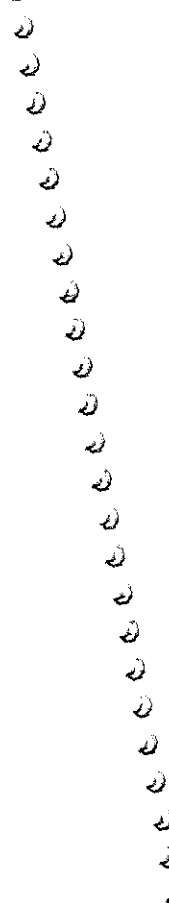
(16) VARELA, J. (1988): **Selección de textos y estudio preliminar**, a "Política y Constitución de Jaime Balmes". Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (pág. 16).

(17-18) FRAGA IRIBARNE, M. (1981): **El pensamiento conservador español**. Barcelona, Planeta, (pág. 65).

(19) Vide GOFFMAN, E. (1987): **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Traducción de H. B. Torres Perrén y F. Setaro. Madrid, Amorrortu, (págs. 15,16).

PRIMERA PARTE: EL AUTOR EN SU CONTEXTO. *EL SENTIT COMÚ.*
BIOGRAFÍA.

"Quien pone la extensión sin límites cambia la
extensión en inmensidad, quien pone la
extensión con un límite hace la
naturaleza corpórea". (Fenelón)



Capítulo 1º: Situación histórica, social y política.

Como decía Luis Martín Santos para que la mirada del sociólogo se intensifique "es necesario que haya una ruptura, una sorpresa, una *disfunción* inesperada" (1). Una disfunción puede explicarse como una ruptura, algo que sucede sin haberlo previsto; algo que desdice del ser previo sostenido, y que viene a amenazar la *ternura* (2) por las cosas y nos hace enfrentar la contradicción.

La vida del sujeto Jaime Balmes transcurre en la primera mitad del siglo XIX (1810-1848). Históricamente resulta significativo lo que sucede tanto en España como en Francia.

En nuestro país el conflicto dinástico, la Guerra de la Independencia, la desamortización eclesiástica y los primeros movimientos sociales en Cataluña forman el caldo de cultivo en el que van a ir fraguándose las ideas y sentimientos del joven Balmes.

Dentro del contexto familiar (3) encontramos una mezcla de raíces montañosas -por lo que aportan de seguridad y de firmeza de carácter- unidas a un presente involucrado en la industria peletera. Balmes tendrá ocasión de compartir los intereses de los primeros industriales de Cataluña, como se desprende de su *Epistolario*. Esto le permitirá asistir a los cambios sociales que se inician en ese momento junto al desarrollo de una burguesía industrial y comercial en Cataluña, y de una clase media vinculada al funcionariado y al crecimiento del Estado en Madrid. Ambos grupos sociales luchan para adquirir mayor fuerza y predicamento en las decisiones de los respectivos gobiernos, y están en franca contienda con los intereses de la nobleza terrateniente y el clero. Si bien su número no es muy numeroso respecto al pueblo, que permanece al margen de cualquier capacidad para incidir en el poder, manifiestan una permanente beligerancia, aún entre ellos mismos; lo que explica la fragmentación de los partidos isabelinos en moderados y progresistas.

Balmes, como demuestra en sus artículos sobre Cataluña (4), es perfectamente capaz de comprender la cuestión industrial; sin embargo, durante toda su vida se mantiene fiel a la defensa de los bienes y las instituciones del clero, como si no pudiera admitir que ese nuevo mundo industrial al que su familia y él mismo pertenecían acabaría por trastocar los antiguos valores.

Es como si Balmes se resistiera a pasar la página de la

historia. Sin duda alguna porque desde muy joven se había educado en un seminario y, también, formaba parte de ese mundo en retroceso. En cualquier caso, no deja de ser cierto que las características de la revolución en España no son en nada semejantes al contenido de la Revolución Francesa.

El pueblo en España identificaba la revolución con un poder extranjero contra el que debía luchar. En Francia, participa en la revolución. La burguesía española, en menor número, sin una ideología que legitimara su acción y con un poder político adquirido a través de un enorme esfuerzo, a costa de los privilegios del trono y el clero, no podía ser para Balmes un modelo que garantizara la estabilidad social. No constituía una clase social unitaria y los gobiernos que se formaban en Madrid no le merecían ninguna credibilidad. En palabras de A. Bonet: "La convicción de Balmes sobre la incapacidad del gobierno para resolver los grandes problemas nacionales está como subyacente en todos sus artículos destinados al porvenir de la industria catalana, y aflora a la superficie con frecuencia" (5).

Balmes considera que el pueblo español mantiene su fidelidad a la religión y al trono. Lo que no investiga es la presencia en España del mito reaccionario. Existe alguna referencia en sus obras al Padre Zeballos, si bien no para hacer crítica de sus ideas sino en relación a la teoría política y a la conveniencia de que el príncipe cristiano actúe con moderación (6). No hay alusiones al pensamiento de otros autores responsables de la extensión de ese mito en la mentalidad española de finales del XVIII y principios del XIX.

J. Herrero en *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* se propone elucidar la formación del pensamiento reaccionario en España como resultado de la oposición a la Ilustración, y su difusión y final victoria en 1814. Considera que "el conflicto entre el Antiguo Régimen y la sociedad moderna, entre absolutismo y derechos humanos, abarca Europa entera, y las polémicas culturales y políticas que de él nacen se extienden por todos los estados que la componen" (7). En nuestro país se afianzan las críticas a las ideas filosóficas de la Ilustración, que van a ser identificadas con peligros potenciales para la nación y el pueblo español y confundidas con posibles maquinaciones de Francia, de forma que se las trate como a infiltraciones del enemigo. Tarea que emprenden algunos eclesiásticos entre los que se encuentra el referido Padre Zeballos, autor de *La*

falsa filosofía (1775), el Padre Rodríguez o Fernández de Valcarce.

Zeballos, en la obra citada, considera perentorio ir contra la filosofía ilustrada "porque no puede dejar de ver que además de la impiedad y la irreligión que dicha filosofía predica va a revolver el orden público, a derribar a los soberanos y a disipar a los soberanos y a los gobiernos establecidos; y, si pudiera, a destruir a la humanidad" (8).

Como insiste Herrero "se unen en ella, pues, las dobles fuerzas destructoras que atacan a la religión y la vida civil; como veremos, su poder subversivo radicaré, precisamente, en que al atacar los principios religiosos mina la verdadera fuente de la autoridad política y la jerarquía social; sus estragos serán, pues, "morales y políticos" (9).

Fernández de Valcarce en *Los Desengaños filosóficos* (1787-1797), trata de prevenir al lector contra las ideas que se están difundiendo en el ambiente español y que tienen por fin subvertir el orden religioso y político. Valcarce acepta que las ideas ilustradas han producido un cierto progreso científico y económico, pero han traído con ellas principios que atacan las bases de la vida intelectual española: "Pero al paso que la nación adelanta y prospera en esta parte, parece que quieren deshonorarla por otro lado algunos semisabios y espíritus pequeños que, preciados de su ciencia, desprecian las máximas ancianas y la sólida y sana doctrina (...) dando al público pensamientos y máximas contrarias a la verdad, a la piedad y a la religión, hasta desfigurar en cuanto pueden el carácter de la nación" (10).

La mención a estos autores nos hace ver cuál podría ser la opinión más generalizada en los sectores conservadores de principios del XIX, y el substrato ideológico, que inevitablemente tuvo que conocer Balmes. En algún caso (11) se llega a identificar a los liberales con los filósofos y los espíritus fuertes; lo que significa: al margen del compromiso con la patria y en contra del sentimiento religioso. Mas, también, nos lleva a entender por qué se mantiene un escolasticismo anquilosado en las escuelas ante la incapacidad para la renovación y la acomodación a los nuevos lenguajes de la Ilustración.

Los momentos más significativos para la cultura corresponden al segundo período constitucional (1820-1823). Según la crónica del Padre Casanovas en la *Biografía* de Balmes, en la

que a su vez recoge la opinión de Menéndez Pelayo, "el constitucionalismo en su segunda aparición, que generalmente tuvo un marcado carácter antirreligioso, llevó a la vida pública una selectísima juventud catalana con la bandera de la cultura y de la libertad; y fueron aquéllos jóvenes quienes en España dijeron la primera palabra sobre muchas cosas" (12). Se señalan como más significativos:

. Joaquín Llaró y Vidal funda la Sociedad filosófica, en Barcelona en 1815.

. Ignacio Sanponts y Barba publica el *Periódico Universal de Ciencias, Literatura y Artes*.

. López Soler escribe en *El Constitucional* (1820-1823).

. *El Europeo* (1823-1824), verdadero inspirador de la Escuela romántica catalana, y la puerta que España tenía abierta para recibir las impresiones más vivas procedentes de la cultura europea.

En 1824 tiene lugar una reacción absolutista. Se produce un retroceso cultural. En 1836 tiene lugar la tercera etapa constitucional, que constituye un nuevo impulso para la vida cultural de Cataluña (13).

Los primeros años de la vida de Balmes y su etapa de formación están sujetos a múltiples cambios debido a la inestabilidad política, que perjudica el ritmo de los estudios y es objeto de la intuición, más tarde desarrollada por Balmes, acerca de los peligros que pueden cuestionar el entramado social. La misma inestabilidad política no permite un desarrollo cultural al margen de los poderes fácticos establecidos. La efervescencia cultural de la tercera etapa constitucional no puede mantenerse durante mucho tiempo, y Balmes en ningún momento opta por un trabajo intelectual al margen de la apologética y la defensa de la posición del clero.

Francisco Cánovas en *El partido moderado* hace una semblanza de la situación sociopolítica de nuestro país en el siglo XIX, al tratar las vicisitudes de los distintos grupos vinculados a la defensa de intereses no siempre contradictorios. Carlistas, moderados y progresistas formaban un caleidoscopio, donde cada uno conocía perfectamente sus posiciones y los intereses a los que bajo ningún concepto podía renunciar. Otra cosa eran las opiniones, y las estrategias que, en función de las situaciones, podían ser más o menos cambiantes. Balmes nos dará una hermosa lección de acción política en una máxima recogida en *Miscelánea*: "No

es fácil opinar contra los propios intereses: éstos arrastran las opiniones" (14).

En la formación de los primeros partidos, las fronteras, en cuanto a sus orígenes, principios, procedimientos y estructura no están claramente delimitadas, por más que el enfrentamiento se alimente en las formas ideológicas. Liberales, moderados y progresistas constituían *partidos de notables*, aquéllos que en la clasificación de Max Weber "pueden estar dirigidos predominantemente y de modo consciente por intereses de estamentos o clases (partidos estamentales y clasistas)" (15). Balmes asiste en una posición privilegiada al desarrollo de estos partidos, e, igualmente, a sus múltiples interferencias en la vida social y política. Asunto que le preocupa y es objeto de su consideración, pero por el que no hace una apuesta novedosa y de futuro. Balmes advierte, únicamente, los aspectos negativos del funcionamiento de los partidos, lo que presenta un doble cariz: por una parte sitúa a nuestro autor entre los precedentes de la teoría social sobre este tema, en la línea desarrollada posteriormente por Robert Michels (16); por otra, constituye uno de los elementos más cuestionados de su teoría: la crítica y el desafecto hacia los partidos políticos. Veamos algún texto de F. Cánovas, alusivo a la situación que da pie a la opinión de Balmes sobre este asunto:

a) Los partidos políticos son el medio por el que accede a una posición social un sector creciente de las nuevas clases medias. Más que preocuparse de los problemas del país, se centran en sus propios intereses: "La "Joven España", como indicó Miraflores, fue un club que, bajo la dirección de González Bravo, integró a jóvenes centristas que accedían a la vida política a principios de los años cuarenta (Posada, Necedal, Peñaflorida, etc.), resueltos a hacerse notar en la vida del país. Desde el punto de vista político, el grupo tenía como principio fundamental la defensa de la *coalición liberal* y trató de situarse en una posición inmediata entre moderados y progresistas, con el objetivo de resolver en beneficio propio las situaciones de equilibrio en las confrontaciones de los dos grandes partidos. Como veremos, este proyecto de un tercer partido liberal de centro será propuesto en varias ocasiones durante la época isabelina. Por de pronto, sin embargo, el ambicioso González Bravo, contradiciendo su anterior conducta progresista, adoptó una línea de avanzada oposición y se alió con los moderados, facilitando el triunfo de la candidatura Olózaga frente a la

de sus correligionarios Cortina y Cantero" (17).

b) **La Corona es utilizada como parapeto en la defensa de las posiciones conquistadas.** Esto no es óbice para que la propia María Cristina participe, a su vez, en el mismo juego: "El adelantamiento de la mayoría de edad fue un hecho de importancia capital que dio paso a consejeros personales que trataron de orientar a la joven Reina a favor de los intereses conservadores en perjuicio de la propia institución monárquica y de la sociedad española" (18).

c) **Debilidad de los gobiernos y dependencia de la prensa de la acción de los partidos:** "Declarada ya la mayoría de la Reina e iniciada la legislatura de las nuevas Cortes los dirigentes moderados forzaron la crisis definitiva del Gobierno López. *EL Heraldo* lanzó un virulento ataque el 15 de noviembre, afirmando que no había habido gobierno en España desde el verano, que López representaba la interinidad y que no se debía perder más tiempo en formar un *gobierno nacional y vigoroso*, respaldado por la mayoría parlamentaria: "Ahora lo que hace falta, lo que urge, lo que la nación necesita es un gobierno, un ministerio que salido de los bancos de la mayoría parlamentaria se proponga gobernar tal como cumple hacerlo en las circunstancias críticas en que aún nos encontramos. (...) La crisis del gobierno se materializa a finales de noviembre. López propuso una renovación de su Gabinete dando entrada a Olózaga y Cortina, lo que éste rechazó. El Partido Moderado, la "Joven España" y su propio grupo progresista apoyaron a Salustiano Olózaga, el presidente del Congreso, que se convirtió así en el hombre fuerte de la crisis" (19).

d) **División y discrepancias de hecho entre los partidos isabelinos:** "El 21 de agosto fue dado a conocer por el Comité Central el manifiesto electoral de las candidaturas parlamentarias, siendo sus puntos más significativos la unidad de moderados y progresistas, la monarquía constitucional, la mayoría de Isabel II, la constitución de 1837, la reforma administrativa y una política exterior independiente y favorable a nuestros intereses comerciales. (...) Pero no existía una unidad tan sólida entre moderados y progresistas como la que se desprendía de las declaraciones oficiales. Donoso Cortés, secretario particular de la Reina y destacado ideólogo del partido, se negó a firmar el manifiesto por preferir la denominación de "Partido Nacional" a la de "Partido Parlamentario" y rechazar el principio de soberanía nacional de los progresistas" (20).

Nos encontramos ante unas luchas políticas que vienen dadas por los fuertes cambios sufridos por la sociedad del siglo XIX: un país eminentemente agrícola con un incipiente desarrollo industrial, una sociedad estamental en la que intenta abrirse paso una nueva sociedad estructurada en clases, un enfrentamiento concomitante entre los intereses del clero y las nuevas clases medias, una revolución iniciada en distintas ocasiones pero sin acabarse de consolidar, unido todo ello a unos partidos sin excesiva coherencia interna ni afianzamiento en el tejido social.

Situación que Manuel Fraga Iribarne resume en el siguiente texto: "Balmes se enfrenta con un cuadro característico del siglo XIX español: una increíble confusión política, mayor que en cualquier otro país occidental, frente a una pervivencia mayor de las estructuras sociales tradicionales; o sea, mayor efervescencia revolucionaria y menor profundidad del fenómeno revolucionario. Investiga las causas de esta aparente paradoja. Y aquí está lo más característico: la revolución se ha hecho en España sin base social. Otras causas: la minoría de la Reina y la guerra de sucesión; y menos importante la falta de desnivel en las clases sociales y la ausencia de una élite, al menos económica, que tomara las riendas del país" (21).

Los años centrales del siglo, la década moderada en la que ejerce el poder el general Narváez, son quizás los años más tranquilos y prósperos. Balmes conoce sus inicios, pero, al morir en 1848, no tiene ocasión de analizar sus resultados como tampoco pudo valorar los acontecimientos que siguieron a la caída de François Guizot (1848) en Francia.

Balmes vive y conoce la primera mitad del siglo. Cuando aún es posible creer en el poder de la razón *positiva* para dirimir los conflictos. Son años críticos y, a pesar de ello, optimistas en los que no se ve necesaria la dictadura y en los que Balmes comparte la preocupación del pensamiento francés del momento tendente a atajar la revolución; por lo que se le puede situar en el ámbito del pensamiento europeo conservador, anterior a 1848. En relación a la historia española, quizás esté en lo cierto M. Menéndez Pelayo (22) cuando sugiere que Balmes se adelanta a su tiempo, al tiempo de *después* de la revolución.

Notas. Primera parte. Capítulo 1º.

(1) MARTÍN SANTOS, L. (1988): **Diez lecciones de sociología.** Lección 1ª. Madrid, F.C.E., (pág. 11).

(2) Vide HEGEL, G.W.F. (1956): **Ciencia de la Lógica.** Traducción del alemán de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires, Librería Hachette. Lib. II, cap. 2º, Nota 5 a la *diversidad*, (págs. 52,53).

(3) Vide CASANOVAS, I. (1948): **Prólogo y Biografía**, en "Balmes". Obras Completas, I. Madrid, B.A.C.

(4) Vide BALMES, J. (1950): **De Cataluña.** Obras Completas V. Madrid, B.A.C., (págs. 930 y sigs.).

(5) BONET, A. (1948): **¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?**, en "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, págs. 233-283. (pág. 240).

(6) Vide BALMES, J. (1967): **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV. Madrid, B.A.C., (pág. 560).

(7) HERRERO, J. (1988): **Los orígenes del pensamiento reaccionario español.** Madrid, Alianza, (pág. 23).

(8) ZEBALLOS, F. de, (1776): **La falsa filosofía**, Madrid, Imprenta de A. Fernández (Citado en Herrero, 1988, pág. 92).

(9) HERRERO, J. **Los orígenes del pensamiento reaccionario español**, op. cit., (pág. 92).

(10) FERNÁNDEZ DE VALCARCE: (1797) **Los desengaños filosóficos.** Prólogo. (Citado en Herrero, 1988, pág. 113).

(11) Vide HERRERO, J. **Los orígenes del pensamiento reaccionario español**, op. cit., (pág. 303).

(12) CASANOVAS, I. **Prólogo y Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 270).

(13) Vide CASANOVAS, I. **Prólogo y Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 270).

- (14) BALMES, J. **Pensamientos**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 333).
- (15) WEBER, M. (1964): **Economía y sociedad**. Traducción de J. Medina Echevarría y otros. México, F.C.E. Buenos Aires, (pág. 222).
- (16) *Vide* MICHELS, R. (1969): **Los partidos políticos 1-2**. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 95).
- (17) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. (1982): **El partido moderado**, Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, (págs. 16,17).
- (18) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 18).
- (19) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 19).
- (20) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 12).
- (21) FRAGA IRIBARNE, M. **El pensamiento conservador español**, op. cit., (págs. 104,105).
- (22) *Vide* MENÉNDEZ PELAYO, M. (1962): **Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria**, en "Obras Completas", V. Edición de E. Sánchez Reyes. Santander, Aldus, S.A. de Artes Gráficas, (págs. 215 y sigs.).

Capítulo 2º: Biografía.

La biografía de un ser humano nunca es un dato anecdótico. El individuo Jaime Balmes nace en un momento histórico determinado, en una ciudad, dentro de una familia con unas expectativas, unos intereses y unas ideas muy concretas. Desde las páginas de la *Biografía* de Casanovas y en el *Epistolario* (1), aparece un joven sensible, reflexivo, seguro de sí mismo, comedido, inmerso en el gran problema de situarse en la vida con poco más que el resultado de su propio trabajo. Un joven, que además y sin hacer caso de ello, -en palabras de Lluís Daufí- "la major part de la seva vida estigué greument malalt" (2).

Balmes nace en Vic, el 28 de agosto de 1810, en el seno de una familia católica en la que parece mantener una relación sin fisuras con sus padres, y en ningún momento se cuestiona el valor de las creencias religiosas con las que convive de forma natural. Émile Durkheim define la religión como "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ellas" (3). Balmes responde, durante toda su vida, al reto de la familia, ocupándose directamente de atender al cuidado de la empresa familiar, y a las exigencias de las instituciones, y creencias religiosas, que él ha recibido y de las que forma parte.

La familia de nuestro autor pertenece a los primeros industriales catalanes, en el ramo de la peletería, con intereses en la confección y venta de sombreros. Son industriales modestos, pero no dejan de tener una pequeña empresa y de estar sujetos a las preocupaciones derivadas del trabajo, junto a las repercusiones de la acción gubernativa en los procesos de producción.

Podría pensarse que Balmes, como suele ser habitual en otros clérigos, se desentiende del negocio familiar una vez inmerso en los libros y en la vocación elegida. Sin embargo, diferentes misivas del *Epistolario* nos aportan otro perfil. Veamos:

- Un carácter reflexivo y al mismo tiempo resuelto, que valora las situaciones y se arriesga tanto a cambiar de

ocupación, como a emprender las acciones necesarias para la mejor marcha del negocio. Lo que podemos observar en una carta remitida a D. José Cerdá, industrial catalán y socio financiero de la familia Balmes, en Barcelona a 28 de agosto de 1841:

"Amigo: El negocio grave queda aplazado por algún tiempo. Días ha que estoy examinando el asunto de la cátedra de matemáticas, y, por fin, todo bien considerado, y prescindiendo enteramente del negocio grave, sólo atendida mi actual situación, me he resuelto a renunciar, y en este mismo correo remito la renuncia al secretario de la junta y asunto concluido. Miguel ha encontrado por medio de Roca y Cornet una buena relación con un comerciante muy rico llamado Milá. Son cuatro hermanos que tienen establecimiento en La Habana y en ésta. Ayer fue Miguel a verse con uno de ellos que hace poco ha regresado de Inglaterra, quien le dijo que el despacho de los sombreros en La Habana era mucho, que como ellos tenían una tienda en grande, no vendían sombreros, porque su venta se hacía en las sombrererías; pero que si quería remitir allá alguna partida, ellos mismos cuidarían de la venta en La Habana. ¿No se podría hacer algo? Miguel es de parecer que cuando menos se habrían de remitir 300 sombreros. Si usted se resolviese a pasar alguna cosa adelante, quizás se abriría camino. Las ocasiones son calvas. Desengañese usted, Cerdá: es menester que usted fije su situación; por el camino de incertidumbre que sigue no camina usted bien. ¿No ve usted como lo hago yo con la cátedra? La indecisión para nada vale" (4).

- **Una mentalidad práctica, comercial y capitalista**, que valora costes y beneficios: Barcelona, 14 de enero de 1842, a D. José Cerdá: "... Miguel dice que vea si puede vender los retays, y cuando no, que los remita, que ya se venderán en ésta. El precio a la discreción de usted, sin necesidad de consultas ni escrúpulos. El amigo de usted ha cerrado hoy un trato muy ventajoso. A la vista los pormenores, si ha de remitir usted alguna carretada, que venga todo lo de la fábrica y las frioleras que tenga Miguel en ésta; vendiendo usted con entera libertad lo que haya que vender por ahí. No pida usted si será tanto o cuánto, sino díganos lo he vendido a tanto, y si no acomoda, dejarlo" (5).

- **Un interés por conocer nuevos sistemas y abrirse a todo lo positivo que puede aprender**, siempre que no se cuestionen las ideas religiosas: París, 16 de agosto de 1842, a su hermano Miguel y en la misma carta en que le habla de la impresión

del primer tomo de *El Protestantismo* en francés: "Para que no pienses que me olvido de tus cosas, el otro día tuve el gusto de trabar relaciones con el primer almacenista de pelos de París; hasta vino a visitarme; yo fui también a su casa, y él mismo me acompañó a enseñarme en la fábrica las máquinas de cortar el pelo. Él las hace mover con vapor, pero pueden ir con caballos o a brazo; sólo que entonces no dan tanto trabajo. Me formé de todo idea muy clara, que sería largo de explicar, pero que a nuestra vista te lo daré a entender en dos palabras -Balmes adjunta una nota en catalán con la descripción de las máquinas y de su funcionamiento-. Me hice dar también una factura de toda clase de pelos y de sus precios, que te incluyo. Lo que es ahora puedes pedirme la clase de pelo que quieras, que te puedo servir. También sé de otras casas que venden que algún día visitaré. Este señor me vende una de sus máquinas, y me la daría por 200 o 240 duros; ya ves que es más cara de lo que tú pensabas: he hablado de este particular con un comisionista muy experto, y también me ha dicho que el valor de la máquina eran unos 200 duros. Calculo que trabajando en la máquina dos hombres, te cortarían unos 600 conejos cada día. En fin, tiempo hay de pensarlo y nunca será malo tener estas noticias" (6).

El interés por las cuestiones relacionadas con el mundo industrial será un aspecto fundamental en la vida de nuestro autor, dándose la circunstancia de que este tipo de cartas son contemporáneas a las *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, (1840), obra con la que Balmes se da a conocer y que causa cierto revuelo por la novedad del punto de partida utilizado, a la revista *La Civilización* (1 de agosto 1841-16 de febrero 1843) y a *El Protestantismo* (1842). Casanovas recoge en García de los Santos la impresión causada por Balmes con la publicación del opúsculo: "Todos los diputados que habían hablado en defensa del clero, habían fundado sus discursos en los cánones. Cuando vieron defendida la tesis en el plano de las ciencias sociales, políticas y económicas, sin citar ni una ley, quedaron profundamente admirados" (7).

Con *La Civilización* (8) Balmes se proponía aproximarse a la naturaleza de los problemas sociales -la prensa, la instrucción primaria, el socialismo, la población- sin distanciarse de sus fines apologeticos. Parece evidente que el novedoso enfoque de Balmes está en gran parte en consonancia con las ocupaciones de su familia y con su actitud realista para afrontar los problemas teniendo en cuenta todos sus aspectos.

Casanovas y el mismo Varela insisten en la *nacionalidad* de Jaime Balmes y en sus raíces catalanas. Para el primero: "Lo que en primer lugar se nos presenta, al hablar de un hombre, es el pueblo a que pertenece. Las dotes, las características del pueblo catalán parecen ser un notable sentido práctico de la vida, una gran fuerza de carácter y una firme constitución moral" (9).

Varela añade otras cualidades que se podrían deducir de las anteriores, y que se proyectaban sobre su pensamiento: "Tolerancia, concepción civilista del poder público, un marcado pragmatismo, (...) sensatez y espíritu transaccional, interés por las cuestiones económicas y desde luego por las sociales, un cierto europeísmo cultural y, en fin, una actitud un tanto desdeñosa hacia Madrid, al considerarla, como tantos catalanes, la representación de la burocracia y de la vida cortesana y parasitaria" (10).

Estaríamos ante un representante de una cultura, el *seny* catalán, que va más allá del uso específico del idioma, y que se refiere a la constelación de valores, actitudes y sentimientos con los que Balmes interpreta, y trata, cada uno de los ámbitos circunscritos en los hechos sociales que analiza. Se puede decir que Balmes mantiene una forma de vida plenamente catalana, sin que por ello su obra y su existencia como individuo deje de transcender al campo de la nación española y de la misma Europa.

En el momento en que nace Balmes (1810), Vic era la capital de lo que se llamaba *Montaña catalana*. Contaba con 10.000 habitantes, 1.000 estudiantes, numerosos conventos y el mayor seminario de España. Resulta muy significativa la biblioteca episcopal de Vic (20.000 volúmenes de todas las materias), fundada por el padre Gallissá, quien había renunciado a ser bibliotecario de Napoleón III y - expulsado por Carlos III - había reorganizado la biblioteca de Ferrara. En Vic había tratado de recoger en la biblioteca episcopal "toda la cultura catalana de aquel siglo, sobre todo la de la Universidad de Cervera" (11). Será en ella donde Balmes trate de compensar las carencias de la enseñanza que recibe en las clases, y donde practicará la atención reflexiva; ese método que consiste en *hilar cabos*, en advertir cuál es la verdadera naturaleza de un fenómeno una vez que la mente se aproxima a las relaciones interactuantes entre sus elementos. Muy pronto comienza la lectura de los autores clásicos. En palabras de I. Casanovas: "Viendo que la filosofía no le daba la llave de la sabiduría que buscaba afanosamente, creyó que tal vez no sabía estudiar, y por esto preguntó a todos los sabios del

mundo cuál era el camino para llegar a la verdad. En el seminario se veía la lógica de Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, o la de Félix Amat. Pronto nos dirá el mismo Balmes que acudió directamente a los grandes autores de sistemas lógicos - Aristóteles, Ramón Llull, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac - y que también leyó muchos otros filósofos de segunda categoría" (12).

Las circunstancias políticas incidían negativamente en la formación del profesorado, y en la misma duración de los cursos lectivos, que se podían ver aminorados o suprimidos: "En los años 1809 a 1812 los franceses invadieron hasta seis veces la ciudad, y cada incursión significaba para el seminario una desbandada general. (...) Vinieron después las luchas tristísimas entre constitucionales y realistas. Desde 1820 hasta 1828 no hubo jamás un momento de paz segura, y los espíritus, agitados por las pasiones políticas y religiosas, estaban más perturbados aún que el orden exterior. La guerra de los Siete Años ocasionó la tercera desolación del seminario" (13). Por otra parte, los alumnos se quedaban sin saber lo que decían los libros de texto, dada su escasez y el hecho de que se censurasen, frecuentemente, los contenidos.

Todo ello redundaba en la falta de credibilidad que va fraguándose en el ánimo de Balmes acerca de la validez de las certezas teóricas. Por lo que Casanovas considera que no es extraño que "saliese desengañado de los cursos de filosofía" (14).

Termina los cursos del seminario, pero no consigue una beca para seguir estudiando. Se muestra entonces otro de los rasgos que le acompañarán durante toda su vida, y del que Balmes no acaba de ser consciente: su independencia unida a la soledad.

No busca, ni tiene, un grupo de amigos. Suele actuar y resolver sus problemas en solitario, por más que encuentre la ayuda más o menos interesada de sus socios industriales o de algún eclesiástico a quien los escritos apologeticos de Balmes podrían convenir.

El hecho de no conseguir una beca quizás se debiera a su no beligerancia en las filas carlistas, o en las isabelinas; incluso, a tempranas envidias y recelos. Pero, ya es un signo de lo que le irá sucediendo después: con la juventud literaria catalana de los años treinta, el no conseguir una cátedra en la Universidad de Barcelona, el no contar con los suficientes apoyos políticos, el pensar que una revista o un

seminario dependían exclusivamente de él. Acerca del carácter de sus relaciones con la juventud literaria de Barcelona, nos dice Casanovas: "La causa principal de esta frialdad se ha de buscar en el diverso modo de vida que observaban Balmes y los literatos barceloneses. No es amigo de ateneos ni de tertulias. Lo prueba el silencio perpetuo que guardan entre sí de las cosas de Balmes. Roca y Cornet en su correspondencia se habla de Piferrer, Quadrado, Milá, Rubió y Ors, Tomás Aguiló, Masanés, el nombre de Balmes nunca aparece" (15). En cualquier caso todo ello no es ajeno a que Balmes no dejara escuela, y a que fuera un autor casi olvidado en los años inmediatos a su muerte. Además está el tema de la cuestión dinástica: "Se añadió a todo esto la cuestión política. A Balmes jamás le veían sus compañeros exaltado con las convulsiones de aquellos días, sino que le notaban aquella su reserva característica, que le acompañó toda su vida; y la consecuencia que sacaban era fatal: Balmes era un hipócrita, un negro; era de los otros. El sistema que en el seminario se adoptó contra Balmes era el de la preterición". La preocupación que manifiesta Casanovas por dicha diferencia, es analizada por Fradera quien atribuye a la reserva de Balmes, el primer distanciamiento de sus compañeros hacia él: "En un ambient de tanta tensió i d'un sentimentalisme tan desfermat com el dels joves escriptors romàntics barcelonins d'aleshores, la contumaç determinació de Balmes, de seguir la carrera que s'havia traçat, podia ben fàcilment ser vista, i així fou, com una demostració d'egoisme desenfrenat" (16).

Con todo, es enviado a la Universidad de Cervera a doctorarse en teología. Lee a Tomás de Aquino, "durante cuatro años no leyó otro libro que la SUMMA con la sola excepción de *El genio del cristianismo*" (17), al tiempo que manifiesta interés por aprender lenguas modernas. Frente al método usado en la Universidad, ante todo memorístico, practica la reflexión.

En 1835 es doctor por Cervera. No consigue ningún puesto en la Universidad, cátedra, o canonjía alguna. 1836-1841: años de preparación y retiro en Vic. No accede a ningún puesto en el seminario. Da clases particulares de matemáticas y empieza a pensar en la apologética.

En 1837 se restaura el Estudio General y la Universidad en Barcelona. Son los años de juventud que Balmes pasa en Vic, dado que no cuenta con medios económicos para trasladarse a Barcelona. En ese momento existe en la ciudad

"un sentimiento confuso de que la Ilustración era hija de la incredulidad o, al menos, del escepticismo religioso, que la fe antigua era madre de la ignorancia" (18). Y son profesores en la Universidad, Martí d'Eixalà -derecho civil español-, Pemanyer y Figuerola. Tanto profesores como discípulos procedían de la Universidad de Cervera. Balmes les conoce y está en contacto con ellos, tal como se puede observar en el *Epistolario*. Menciona Casanovas que "la juventud, sin tener cátedra en la Universidad, estableció lo que podríamos llamar cátedra en la sociedad, apoderándose de la dirección de los espíritus mediante el cultivo de las letras, artes y ciencias" (19). Y es en ella donde surgen "los apologistas catalanes, contemporáneos de Balmes: Roca y Cornet, Quadrado, Tomás Aguiló, Rubió y Ors, Milá y Fontanals, Ferrer y Subirana" (20). La Escuela catalana era tradicionalista. Balmes, espíritu práctico y ya fogueado por las fallas de la dificultad, introducirá, más adelante, la necesidad de partir no de la tradición como un elemento cerrado sobre sí mismo, sino como de algo que para mantenerse debe situar su posibilidad en las nuevas perspectivas sociales.

La Sociedad de Amigos del País, fundada en Barcelona en 1834, el 8 de diciembre de 1835 presentó al Ayuntamiento un memorial ponderando la conveniencia de crear cátedras de matemáticas y dibujo. Pretenden la cátedra de Vic Balmes, un oficial de artillería y otra persona. Pregunta del presidente de la Junta: "¿Usted ha estudiado las matemáticas? Quiso decir si las había cursado en alguna universidad. No, las he aprendido; le contestó" (21). Una prueba más del carácter autodidacta y autosuficiente de Balmes, quien ocupa la cátedra el 6 de noviembre de 1837. A la memoria que acompañó su solicitud corresponde el *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas de Vich*, donde defiende la necesidad de "propagar el conocimiento de las matemáticas para el fomento de las ciencias y las artes". Defensa que lo diferenciará de Chateaubriand (22).

Balmes trata de ser un buen profesor y se preocupa de actualizar el método de enseñanza utilizando los recursos con que pueda contar. Notemos el contenido de la carta remitida a D. José Cerdá en Vic, el 25 de agosto de 1839: "... Cuando usted se marchó se me olvidó decirle que se informara de los precios, calidades, usos y de cuanto fuera concerniente a los instrumentos de matemáticas; al empezar el curso, que será luego, quiero hacer ejercitar a los alumnos sobre el terreno; quisiera saber el coste de las planchetas, según su

mayor o menor sencillez, diciéndome si sería posible hacer construir en ésta una sencilla al carpintero Pujol, remitiendo usted el dibujo de las alidadas y demás, pues según entiendo se usan con mucha variedad. No sería malo tampoco que usted se informara de la extensión que se da en ésta a las operaciones prácticas, de si se hacen operaciones muy en grande, de si se han ideado algunos métodos mas perfeccionados etc." (23).

Es en estos años cuando Balmes desarrolla la preocupación pedagógica, que le llevará a tratar este tema en distintos momentos de su obra: artículos de *La Civilización* y en el capítulo decimoséptimo de *El Criterio*.

En mayo de 1841, empieza a dar forma a una idea en la que ha pensado a menudo, el propósito de dejar Vic y establecerse en Barcelona. Se prepara para ser escritor y apologeta. Según refiere Casanovas, se dedica metódicamente a la Historia de la Iglesia, la Historia de Berault, los Anales del cardenal Baronio, la Historia de Eusebio, Suárez contra el cisma de Inglaterra, De Maistre sobre el Papa, la Historia de la Compañía de Jesús, Lamennais y De Bonald, además de Chateaubriand y el derecho canónico. Igualmente, se interesa por el Padre Mariana, la Crónica de los Reyes Católicos de Pulgar, la Historia de Carlos V de Sandoval y el Felipe II de Cabrera (24). Consulta la biblioteca episcopal y recibe la influencia de otros autores, pero únicamente en aquello que le interesa. En palabras de Narciso Roure: "No le contagiaron nunca ni las arrebatadas profecías del primero -José de Maistre, ni la esquivia rigidez del segundo -De Bonald- receloso del vuelo de la razón" (25).

Jaime Balmes vive los años centrales de su vida. Aquéllos en que viaja, escribe libros e inicia el discurrir de distintas publicaciones periódicas; comprometiéndose durante mayor o menor tiempo con ellas en función del grado en que le sirven para la persecución de sus intereses, sean éstos económico-eclesiásticos, apologistas o políticos.

La característica fundamental de todos estos años (1841-1848) es el intento de Balmes de proyectar su propia personalidad en todo aquello que llama su atención. Trata de enfrentar las situaciones con las que se encuentra, respondiendo sobre lo posible y lo *sospechado*, en el terreno de la fe, de la Iglesia, de la sociedad, de la defensa del catolicismo como garante de la civilización, de la prensa, los partidos políticos, el matrimonio de Isabel II o las excrecencias

plúmbeas de la nueva filosofía. Y además pone sobre la mesa, sus continuas observaciones sobre puntos novedosos en su momento como la cuestión social. El desenlace de su vida está unido a las críticas que suscitó la publicación del *Pío IX*, escrito en el que Balmes defiende al Papa que en 1847 había otorgado una Constitución en los Estados Pontificios.

El trabajo de Balmes se inicia con obras de carácter apologético y social. Diríamos que lo segundo se inscribe en la dinámica de lo primero hasta cobrar sentido en sí mismo; si bien nunca podrá desprenderse de una clara dependencia de las exigencias eclesiásticas, en cuanto que para Balmes nunca será negociable, en nuestro país, la renuncia a los bienes usurpados. El análisis de los temas sociales y la defensa de los intereses de la Iglesia le llevarán al estudio de las cuestiones políticas. Los temas filosóficos se mantienen en toda su trayectoria, si bien cobran mayor sentido al final de su vida cuando el decurso de la situación política no se produce conforme a lo inicialmente previsto e Isabel II no contrae matrimonio con el Conde de Montemolín.

Una constante en el empeño de Balmes es que no actúa por deseo personal. Lo hará exclusivamente en el caso de unas poesías que trató de publicar en los primeros años de juventud, y que no tuvieron ni calidad ni posibilidad de publicarse. Los restantes escritos, prácticamente toda su obra, responden a una necesidad sentida por el autor, bien de expresar sus opiniones, bien de convencer a los demás acerca de cómo deben pensar o comportarse, bien de influir en la acción política de su momento, bien de atajar los males provocados por la última filosofía; siempre en la idea de que el mejor modo de rebatirla era conocerla y encontrar en ella aquellos puntos que la desdecían, v.gr., con la defensa del sentido común, a la par que apostaba por las nuevas perspectivas de la ciencia social.

Esta misma idea está presente en el análisis del fenómeno revolucionario o de los peligros que presenta el desarrollo de la industria y el comercio en Cataluña. De ahí que no le interesen tanto los hombres cuanto las situaciones y dentro de éstas los elementos interactuantes y sus relaciones.

Balmes comparte con los escritores contemporáneos europeos el clima espiritual que se mantiene en Francia después de la Revolución Francesa. El éxito obtenido por *El Protestantismo*, le permite viajar a este país en 1842 y estar en contacto

con el pensamiento francés del momento. Como recuerda Casanovas, para analizar la obra de Balmes es necesario salir a Europa y, mejor, a Francia: "Es, pues, necesario echar una mirada al estado religioso en que se hallaba la sociedad en la primera mitad del siglo XIX, no solamente en España, y particularmente en Cataluña, en donde escribió su obra apologética, sino en Europa, y sobre todo en Francia. Francia fue entonces el centro del mundo, tanto para el bien como para el mal. La Revolución Francesa tuvo síntomas de cataclismo final. (...) Por reacción natural -a la revolución y a lo representado por Napoleón- nació el sentido de la solidaridad humana y de la sociedad civil" (26).

En 1840 salen a la luz las *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, obra con la que Balmes se da a conocer. El 7 de abril de 1838, había aparecido de forma anónima en el diario *La Paz*, donde publicaba el mismo Balmes, un artículo titulado "*Ligeros apuntes sobre el importante y, en el día, indispensable estudio de la historia moderna*, en el que se ensalzaba la obra de Lutero y de la Reforma y se recomendaba la *Historia de la civilización* de F. Guizot. Artículo cuya aparición Josep M^a Fradera relaciona con "la influencia que l'ambaixador anglès a Espanya tenia en aquells anys crítics sobre els governs progressistes" y que "acentuava el perill d'una penetració protestant a Espanya" (27), y según afirma deducir este autor del testimonio de Blanche-Raffin, secretario en París y uno de los primeros biógrafos del vigatà.

Todo ello constituye un acicate para Balmes, quien se ve en la necesidad de responder a Guizot e inicia la preparación de *El Protestantismo*, obra en la que trata de rebatir al ministro francés mediante la apología racionalizada del papel desempeñado por el cristianismo y por la Iglesia católica como institución: civilización de los pueblos bárbaros, lucha contra la esclavitud y defensa de los valores del individuo.

Una de las tesis más sugerentes de *El Protestantismo* es la explicación de la causa de su fácil expansión. Balmes considera que la religión protestante no se extiende por falta de fe católica u otros motivos, sino que son factores sociales, el más importante el desarrollo de la imprenta, los que facilitan el libre examen y hacen posible el éxito de las nuevas corrientes. Si bien esta tesis se encuentra formulada en el *D'Allemagne* de Mme de Staël, "le droit d'examiner ce qu'on doit croire est le fondement du protestantisme" (28),

Balmes tiene el mérito de haber optado por un motivo más en consonancia con el perfil filosófico del siglo XVII y que subyace a las causas -económicas y religiosas- generalmente aducidas. En cualquier caso, se trata de una obra que conoce rápidas traducciones y el éxito editorial en nuestro país, a la par que sitúa a Balmes en el ámbito del pensamiento europeo conservador y le permite viajar por Europa, intercambiar opiniones con personajes significativos como el futuro León XIII, y conocer de primera mano los efectos de la creciente industrialización en Londres y París. Como señala A. de Blanche-Raffin el éxito de *El Protestantismo* no fue sólo económico para Balmes, sino que además lo acercó al público europeo: "Les étrangers, celle fois, se font traducteurs. Le nom de Balmès, à peine connu en Espagne, devient européen, universel" (29).

En la misma línea, y con el deseo de afirmar su posición como escritor y publicista, inicia la edición de la revista *La Civilización*" (1 de agosto 1841-16 de febrero 1843), que se extiende rápidamente. Las principales revistas apologeticas de Francia e Italia establecen intercambios con ella, y hasta en los Estados Unidos tuvo su corresponsal en un joven catalán que fundó en Nueva York un periódico con el título de *Noticioso de Ambos Mundos*.

En 1842, aparece la primera edición de los tomos I-IV de *El Protestantismo*. En abril, Balmes viaja a París para preparar la primera edición francesa. Tiene ocasión de conocer la actuación de otros publicistas católicos en el seno de la Iglesia francesa: Montalembert, H. Lacordaire, P. Ravignan, F. Dupanloup, quienes en este momento (1841-1850) defienden la libertad de la Iglesia y su derecho a participar en la enseñanza.

Mantiene contactos con Martínez de la Rosa y otros exiliados españoles y tiene la posibilidad de encontrarse con F. Guizot. Si bien, como él mismo aclara en el *Epistolario* (30), la entrevista no llega a producirse, según Balmes confiesa, por su recelo ante los comentarios que dicho encuentro podría suscitar en sus enemigos políticos de Madrid. Se producen contactos con los jesuitas, quienes le encargan la biografía del Padre Mariana y se produce el viaje a Nivelles. Por último, hace una visita a Londres, donde tiene ocasión de acercarse a una escuela socialista. Nos cuenta Casanovas que "el hijo del impresor catalán Vicente Torres, que le acompañaba desde París, iba a esta escuela, y esto abrió las puertas a Balmes para examinarlo todo" (31).

No nos resistimos a transcribir una carta donde Balmes comenta a sus conocidos las impresiones que le causa la visita a Londres y París. La lectura nos hace pensar, bien en una persona en exceso comedida, incapaz de pronunciarse ni de comprometerse al emitir una opinión, y con cierta prevención a la influencia de sus manifestaciones; bien en una persona controlada, capaz de una fuerte autodisciplina, de un gran respeto por los límites, y sin dejarse impresionar por fáciles comparaciones respecto a su propio país; bien en un ecléctico convencido. Aspectos, que confluyen en la personalidad de Balmes:

París, 19 de septiembre de 1842

A los Sres. Juan Roca, José Riera y José Camporat: "... Me pedirán ustedes qué me parece de París y Londres: bien y mal, mal y bien; y grande y pequeño, y pequeño y grande; y hermoso y feo, y feo y hermoso: los hombres y las cosas con sus más y menos, sus caras infinitas, sus aspectos innumerables. Pero, me añadirán: ¿No se ha quedado usted con un palmo de boca? Ya saben ustedes que soy cristiano viejo, un si es no es testarudo, un si es no es satírico, un si es no es enemigo de dejarse alucinar, y, sobre todo, muy amigo de aquel famoso dicho de San Cipriano, que lo entendía, cuando, ponderando la dignidad del alma humana, dice: "Despénase de la cumbre de su grandeza quien puede admirar algo que no sea Dios". Quiero decir que no deben ustedes esperar encontrarme entusiasmado y fanático por la corteza de las cosas, hinchado por haber visto París y Londres, y varias cosas que hay en Londres y París, ni fastidiado de nuestra España, ni echando fieros contra nuestra rudez y barbarie" (32).

Balmes tendrá ocasión de conocer personalmente al cardenal Pecci, futuro León XIII, en el viaje realizado a Nivelles en el que los jesuitas le ponen en contacto con el obispado belga. Desde ese momento es permanente el contacto entre ellos. Las altas jerarquías de la Iglesia conocen *EL Protestantismo* y el contenido de los artículos de *La Civilización* y *La Sociedad*. En una carta fechada en Madrid, a 22 de abril de 1844, Balmes se dirige a su editor, D. Antonio Brusi, para rogarle el envío del tomo II de *La Sociedad* al Papa. Notemos como el interés religioso y el respeto hacia la figura papal no contradicen la moderación de una sana economía. No sabemos si un castellano, ante una situación semejante, hubiera tomado las mismas pautas: "Acabo de recibir su grata de usted, y no tengo inconveniente en que se publiquen de una vez los cuadernos que faltan para

completar el tomo II de *La Sociedad*. (...) Tal vez mi hermano se vea con usted para recibir noticias sobre una buena encuadernación para enviar al Papa, que, como sabe usted, estoy comprometido en hacerlo por el señor arzobispo de Tarragona, que le presentó el primer tomo. La encuadernación ha de ser grave y sencilla, pero digna de la persona a quien se dirige. Tampoco quiero gastar mucho; pues bien se hará cargo S.S. que al clero español no le sobra el dinero" (33).

A finales de 1842, Balmes sopesa la idea de dejar *La Civilización* y editar él solo una nueva revista en la que pudiera tener mayor libertad de movimiento. Con el nombre de *La Sociedad*, el primer número aparece el 1 de junio de 1843. Respecto a *La Civilización*, el contenido de la nueva publicación se centra en temas específicamente sociales. En ella se publican los artículos *La población*, *El socialismo*, *La instrucción primaria* y *El valor y los precios*. En este suceso podemos observar firmeza e independencia en el carácter de Balmes cuando se trata de un tema que le interesa. No duda en interrumpir la pauta establecida con sus socios de *La Civilización* para emprender otra publicación. Lo que por otra parte, se repetirá, al menos, en otra ocasión.

Este hecho será uno de los elementos que alimenten los comentarios ambiguos que tergiversarán, a su muerte, su imagen: "A primeros de febrero de 1843, Balmes declaró abiertamente a Roca, Ferrer y Brusi, su determinación de publicar él solo una revista, dejándoles en libertad de continuar, si quisiesen, *La Civilización*, con el mismo título y aun con los mismos suscriptores. Sale la nueva revista *La Sociedad* con anterioridad al regreso de Ferrer que había salido de viaje. Éste se lo toma muy mal, quien acusa a Balmes de haber faltado a sus deberes de justicia y amistad, pero la querella no se hace pública hasta cinco años más tarde, en 1848 año en que muere Balmes" (34).

A su vez, Casanovas recoge de A. Soler y de B. de Córdoba: "Aprovechando la campaña de insultos que le precedió con ocasión del Pío IX, resucitó la acusación de injusticia o de crueldad para con Ferrer y Subirana. El estar enterrado Balmes en el mismo cementerio, junto a su antiguo compañero, se ponderó como un secreto juicio de Dios, para no decir como un castigo. No se expusieron las cosas francamente y con precisión, sino con frases envueltas en reservas y reticencias" (35). Este episodio es recogido por la mayoría de sus biógrafos. A juicio de Fradera, no se puede

subestimar su repercusión negativa en la divulgación del trabajo de Balmes en años posteriores, dentro de los círculos católicos de Barcelona, v.gr., la "Librería Religiosa era l'empresa de publicística catòlica que dirigien Joaquim Rubió i Ors i Joaquim Roca i Cornet" (36).

Es un hecho sabido que las guerras del siglo XIX dieron lugar a una casta militar fuerte y poderosa, dada a continuos pronunciamientos y al control de un Estado débil y sin base social. Espartero, ya presidente del Consejo de Ministros en 1840, retira a la Reina María Cristina y se hace nombrar regente. Los dos años de regencia se acompañan de todo tipo de arbitrariedades en favor de los miembros de su camarilla. Espartero bajo la influencia de su mentor, el embajador inglés Lord Clarendon, no sólo congela las reformas que aguardaban los grupos progresistas y liberales, sino que, además, empieza a tomar medidas que benefician a los intereses ingleses en detrimento de la industria textil catalana, al firmarse un tratado comercial con Inglaterra que abría las puertas a las manufacturas británicas. Todo ello, unido, causa el descontento general, origen de las revueltas catalanas que son sofocadas con el inútil bombardeo de la ciudad de Barcelona a finales de 1842. El partido moderado nunca cesó de conspirar contra Espartero con la ayuda de la Reina María Cristina, de Martínez de la Rosa y de otros exiliados en París. En mayo de 1843 estalla un levantamiento general dirigido por el general Narváez, miembro del partido moderado, que acaba con el bienio progresista. Con el gobierno de Narváez (3 de marzo de 1844), se inicia la Década Moderada en la que se reforma la Constitución de 1837 dando lugar a la nueva Constitución de 1845 (37).

El partido moderado constituía un partido de notables, integrado por el sector conservador de la clase media, no mantenían una ideología o una línea política tradicionalista y estaban abiertos a nuevas formas de adquisición del prestigio y la riqueza. Los moderados serán fervientes partidarios del orden y la estabilidad social, a fin de favorecer el crecimiento económico y optimizar los beneficios; pero no estaba en su ánimo ir en contra de quienes habían adquirido los bienes del clero. Únicamente, un sector minoritario dentro del partido, el tradicionalista al que pertenecen Balmes y Viluma, se mantenía en la exigencia de la devolución. Fracción que no pudo tener éxito.

A juicio de Cánovas, la influencia del partido moderado fue decisiva, precisamente, en los años en que se inicia la

proyección pública de Balmes: "El Partido Moderado fue una formación para la acción política, representativa de los intereses del estrato social superior y del ala conservadora de las clases medias, que tuvo una influencia decisiva, como revela la vigencia de su modelo constitucional de 1845 en la España de tiempos de Isabel II" (38).

Ideológicamente, Balmes estaba de acuerdo con los moderados si exceptuamos dos cuestiones: el poder que debía ejercer el rey -a quien Balmes atribuía mayor peso que a la Constitución y al poder ministerial-, y la forma en que los sucesivos gobiernos moderados fueron resolviendo el tema de los bienes eclesiásticos. Balmes era partidario de la independencia de la Iglesia respecto del Estado, y no se le ocultaba que como institución, su sostenimiento suscitaba necesidades e intereses que debían ser cubiertos con recursos propios. Del mismo modo apostaba por el rey, o la monarquía, sin querer dar preeminencia al gobierno o a las Cortes a quienes consideraba sujetos a las presiones de los partidos e incapaces de mantener una política firme y estable en la dirección de los asuntos del Estado (39).

Se podría decir que Balmes comparte con los moderados su preocupación por los temas sociales, y la mejora del funcionamiento del país. Se trataba de una ecuación de imposible salida, dado que sus tres variables difícilmente se podían compaginar. El empeño que pone Balmes en la relación entre los tres factores marca los últimos años de su vida, que son, también, los más productivos y aquéllos en que se hace notar su presencia en la prensa y en la acción política.

Balmes, que siempre observa la confluencia de los aspectos sociales en los escollos políticos, en este caso, no advierte cómo los nuevos hechos socio-económicos exigen una nueva constelación ideológico-política. Ésta es, muy posiblemente, otra de las causas por las que su pensamiento fue en gran parte desdeñado y no recogido ni por conservadores-traditionalistas, ni por liberales-progresistas.

El uno de marzo de 1843 sale a la luz el primer número de *La Sociedad*, con la clara vocación de ser una publicación moderna, dirigida a la nueva sociedad industrial. El lema de la revista, "Inteligencia, ley, felicidad" (40), podría haber aparecido en cualquier publicación, positivista o utilitarista de la época. Ante los disturbios, Balmes tiene

que salir de Barcelona refugiándose en El Prat de Dalt, del que es propietaria la familia Cerdá. Momentos en que escribe *El Criterio*. A su regreso a Barcelona, hacia finales de año, empieza a pensar en la redacción de una nueva revista, con intencionalidad política, a fin de influir en la opinión pública: *El Pensamiento de la Nación*, al mismo tiempo que pretende dejar *La Sociedad* cuando ésta aún no ha llegado a los números concertados inicialmente. Tiene algún problema con el editor de las revistas anteriores y de la mayoría de su obra, D. Antonio Brusi, que se resuelve favorablemente. En enero de 1844, Balmes parte para Madrid a fundar *El Pensamiento de la Nación*, con el contrato de *La Sociedad* a medio terminar y "ante la necesidad sentida por Balmes de intensificar cada día más su influencia social y política, y aquel espíritu libérrimo y valiente de lanzarse sólo y sin trabas a lo que juzga ser la tarea del momento" (41). Se presentan dificultades en la publicación de los ulteriores números de *La Sociedad*, por la nueva Ley de imprenta promulgada por el Gobierno a principios de 1844.

La primera intención de Balmes era la de enjuiciar la acción política del gobierno de Narváez y de sus respectivos ministros, tal como se puede observar en los distintos artículos recopilados en los *Escritos políticos*. El gobierno de Narváez, presionado por dos frentes, los progresistas y los carlistas, tenía que mantener una postura de intermediación y, en ningún caso, podía dar una respuesta favorable a los intereses eclesiásticos.

El conflicto de Narváez es, también, el conflicto de Balmes. Tema que subyace a la crítica que el segundo prodigará al primero. Según la semblanza que realiza Cánovas, una ideología ecléctica y la exclusión de cualquier compromiso directo serían los rasgos más característicos de Narváez: "Monárquico fervoroso, defensor incondicional del régimen moderado, representó el símbolo del orden deseado por unas clases sociales acomodadas a la defensiva, ávidas de todo tipo de seguridades. Una de sus concepciones más características era que *gobernar consistía fundamentalmente en resistir a la revolución*, concepción que en más de una ocasión, le llevaría a saltarse prácticas liberales fundamentales y a aplicar medidas violentas contra la oposición" (42). Balmes no podía aceptar dicha postura porque, además, contravenía los intereses del clero y obstaculizaba sus objetivos respecto al matrimonio de la Reina.

Cánovas recoge, únicamente, la visión contraria de Balmes sobre Narváez, relativa a la falta de una ideología que sustentara su práctica política; pero no se hace eco de la sutileza y de la intuición de nuestro autor en las distintas ocasiones en las que analiza la actuación del gobernante moderado.

A los dirigentes moderados les interesaban más los proyectos de modernización administrativa y económica que las ideologías, y como afirma Cánovas, Narváez "tuvo una concepción posibilista de los derechos y libertades" (43).

El resultado de esa actuación posibilista y ecléctica es el crecimiento económico y el avance del país durante la década moderada. El sector industrial, al que no olvidemos pertenece la familia de Balmes y cuyo seguimiento éste no acaba de abandonar, mejora tras la crisis provocada por la Guerra de la Independencia y sin los miedos a las medidas de Espartero: "A mediados del siglo XIX España era una nación fundamentalmente agraria, en la que el *desarrollo industrial* se encontraba en una primera fase, ya bastante atrasada respecto a las naciones europeas avanzadas. El sector más importante de la industria española era el *textil*, que estaba concentrado en Cataluña, y particularmente en Barcelona. Su destacado desarrollo de tiempos de la Ilustración fue truncado por la Guerra de la Independencia, y empezando a sentirse su recuperación a partir de 1833. En esa línea, la Década Moderada representó unos años optimistas y expansivos, con unas tasas de crecimiento e inversiones elevadas, que mejoraron la posición de nuestro país en el contexto internacional" (44).

A pesar de todo, para Balmes era más importante la defensa de los bienes desamortizados y el papel que aún podía desempeñar la Iglesia en la nueva sociedad. Sensible a una política que no podía por menos que cometer algún tipo de injusticia y de arbitrariedad, denunció la "ruina de todos los principios, la ausencia de toda convicción política" (45) en la clase dirigente, al analizar la interpretación y la aplicación que venía haciendo de sus principios, así como de la función política del reformismo y el respeto a los *hechos consumados* desde la Revolución: "no basta -a los moderados- que el hecho sea consumado para que sea legítimo; es preciso que les sea favorable a ellos. En siéndoles contrario, no hay legalidad ni justicia en el hecho, ni un siglo bastaría para causar prescripción" (46).

Es en esta situación, y en el grado en que la desconfianza en el gobierno moderado y en las mismas posibilidades de los partidos isabelinos, va creciendo en el ánimo de Balmes, cuando éste opta por emprender la aventura de la *reconciliación* entre carlistas y moderados, al menos el ala derecha, con la intención de formar un gran partido nacional que contrarrestara los avances de los progresistas, atajara la revolución, consolidara la monarquía y resolviera *satisfactoriamente* la cuestión del culto y clero. "La candidatura de *Carlos Luis de Borbón*, el hijo de don Carlos, había venido siendo manejada desde finales de los años treinta por el ala derecha del moderantismo, como forma de neutralizar el avance progresista. Incluso la propia María Cristina la había considerado en más de una ocasión en que se tambaleó su control del Poder. El triunfo del Moderantismo en 1843 hizo innecesaria esta fórmula, por cuanto Narváez parecía bastarse para garantizar cumplidamente el orden. No obstante, la tendencia conservadora autoritaria, representada por Viluma y Balmes, continuaron apoyando a Carlos Luis, por considerar que su matrimonio con Isabel solucionaría definitivamente la cuestión dinástica, reconciliaría a los dos bandos enfrentados en la guerra civil y permitiría la formación de un gran "partido nacional" que respaldara sólidamente al régimen" (47).

Jaime Balmes coincide con otros teóricos de su tiempo, v.gr., Alexis de Tocqueville, en la importancia dada a la prensa como órgano de divulgación de ideas e intereses y consecución de objetivos para grupos e instituciones. De hecho los periódicos de la época respondían a la necesidad de defender las posturas de los partidos en la lucha política. El objetivo real de Balmes con *El Pensamiento de la Nación* es triple: movilizar a los tres sectores no revolucionarios de la sociedad española -los carlistas moderados, los neutrales y los liberales moderados- hacia la unión y la reconstrucción de la nación (48).

En los tres primeros meses, desde febrero a mayo de 1844, se desarrollan dos acciones en paralelo. En secreto, Balmes intenta llevar a cabo negociaciones con amigos y aliados para concretar un programa y definir un plan estratégico para la conquista del poder. En público, a través del periódico, Balmes expone sus ideales de reconstrucción nacional -aspecto doctrinal-, y contrasta o critica la actuación gubernamental, -aspecto práctico-. El periódico obtiene un rápido éxito, es leído en París por la colonia española y por los apologistas

católicos. Igualmente es conocido por Pío IX, a través de Fermín de Alcaraz, capuchino que tenía el cargo de comisario general apostólico y que era amigo de José Ramírez Cotes, sacerdote y, a su vez, amigo de Balmes (49). Un dato más en la relación permanente que mantiene Balmes, durante estos años, con el Papado.

Los primeros tiempos del gobierno de Narváez (3-III-1844) conocen una relativa agitación en las Cortes, debido a las luchas por el control del poder. Narváez se ve forzado a dimitir y a convocar nuevas elecciones. Balmes decide presentarse en el grupo de Viluma. Del 3 al 7 de septiembre se producen las elecciones. No obtiene ningún diputado en Barcelona, pero se mantiene el grupo de Madrid. Viluma propone una enmienda en la Ley de dotación de Culto y Clero, cuya introducción es calificada de haberse realizado en forma ratera por Mon, ante lo cual tiene lugar la dimisión de Viluma, Eguizábal y el Duque de Abrantes.

Así, la minoría Vilumista abandona el Parlamento el 21 de diciembre de 1844 y el 4 de enero de 1845, 19 diputados dimisionarios firman un manifiesto a la nación explicando los hechos ocurridos, su retirada y las razones de esa determinación. Manifiesto que redacta Balmes.

El incidente que podría ser calificado como un *enfrentamiento de salón*, resulta significativo de la contienda por el poder existente en el seno del partido moderado y de los auténticos intereses en juego (50). Pues, bajo ningún concepto el partido moderado podía aceptar las medidas que exigía la fracción Viluma: 1) La inmediata normalización de las relaciones con Roma, 2) la condena de la desamortización, 3) la indemnización a la Iglesia por los daños recibidos, 4) el establecimiento de una situación de independencia económica y espiritual respecto al Estado (51).

Balmes se propone seguir incidiendo en la opinión del sector moderado a través de *El Pensamiento de la Nación*, centrando su actividad en el matrimonio de la Reina. En abril de 1845, viaja a París a fin de aproximarse a la obra de Kant y poder analizar la repercusión de la filosofía alemana en los autores franceses. Pasa cinco meses en Francia; tiempo en el que mantiene contactos con la Corte de Bourges. El 23 de mayo de 1845 tiene lugar el Manifiesto del Conde de Montemolín a los españoles, que se atribuye a Balmes (52). Edita la publicación de un nuevo diario *El Conciliador*, cuyo primer número sale el 16 de julio de 1845, pero fracasa y muere al cabo de cinco meses. Se producen enfrentamientos

contra Narváez que coinciden con su segunda caída del poder (10 de febrero de 1846).

Balmes no conseguirá sus objetivos, pues las tesis esgrimidas en las páginas de *El Pensamiento*, el matrimonio de la Reina con el Conde de Montemolín y la reconciliación nacional, no podían sino resultar peligrosas tanto para moderados como para progresistas.

Por otra parte, se trata de una empresa en la que Balmes se va quedando progresivamente solo. Es también su forma de trabajar y en la que se siente seguro. Ha trabajado con José M^a Quadrado en ambas publicaciones, de quien apenas se preocupa una vez que el objetivo fracase, y de ese modo el mantenimiento del periódico está abocado a un pronto fin pues no son tantos los implicados en la defensa de antiguos intereses, y la actitud personalista de Balmes le impedirá contar con un grupo que lo respalde en los momentos críticos.

El *matrimonio* de Isabel II tuvo una gran importancia para los españoles del momento y para las potencias extranjeras. A la juventud e inexperiencia de la Reina se añadían la falta de fuerza de los partidos y la incidencia de la corona en el proceso político. Se trataba de una sociedad cuya industria, en palabras de Cánovas, era "ligera, de consumo y su producción tenía por objeto reemplazar tejidos antes importados, cumpliendo una función meramente sustitutoria" (53). Y en la que "los fabricantes, a su modo de ver, tendieron a acomodarse a las condiciones existentes en el mercado, apuntalando aquella economía de subsistencia, en vez de dirigirse a crear una demanda nueva" (54). Esto se unía a la debilidad del sistema electoral, al caciquismo y a la vigencia de una economía agraria que hacía predominante el modo de vida rural en la mayoría del país. Todo ello daba más preeminencia a la monarquía haciendo parecer impensable cualquier proyecto que no contara con ella. De ahí que se pensara que el príncipe consorte influiría tanto en la política interior como en el sistema de alianzas que pudieran establecerse con otras naciones extranjeras.

Todas las noticias relacionadas con la que llegó a considerarse "la cuestión más grave de la época" (55), tenían un rápido eco en la opinión pública y en los mentideros políticos de las Cortes y el gobierno, tal como recoge Cánovas: "La noticia de los sucesos de Bourges fue recibida entusiásticamente por los sectores carlistas "templados" y los vilumistas de la Unión Nacional, convirtiéndose en sus

principales propagandistas a nivel periodístico *El Pensamiento de la Nación*, *El Católico*, *La Esperanza* y *El Conciliador*.

Dentro del moderantismo, la candidatura Montemolín sería defendida con tenacidad por la fracción Viluma, que la presentó como la salida al conflicto dinástico sin menoscabo de la dignidad de ninguna de las partes. (...) Jaime Balmes constituyó un valioso refuerzo para los defensores de esta candidatura: "Don Carlos -comentó- ha desaparecido de la escena política y en su lugar ha colocado a su hijo: este es un acontecimiento importante. El Manifiesto que ha seguido a la renuncia indica un notable cambio en la política: esto es todavía más importante". A su modo de ver, el país se beneficiaría con creces de este matrimonio, porque supondría la terminación de la guerra civil con la fusión de los derechos de las dos dinastías en pugna; por lo demás, consideraba que el reforzamiento de la opción "realista-moderada" a que se estaba asistiendo era el resultado lógico del proceso político español" (56).

El triunfo de una coalición moderado-carlista hubiera supuesto un retroceso en la modernización general del país y en el afianzamiento del sistema parlamentario; además, hubiera forzado una salida no satisfactoria al conflicto de los bienes eclesiásticos.

Los sectores mayoritarios en el partido moderado, doctrinarios y puritanos, no podían compartir las tesis de Balmes, dado que la relativa consolidación del régimen hacía innecesario el apoyo de las masas carlistas y la candidatura Montemolín aun añadía al peligro de involución de la sociedad española, el de fragmentación de la Corona debido a la discrepancia entre los partidarios de ambos bandos.

Era éste un argumento que se venía debatiendo en la prensa de la época, tal como recoge *El Corresponsal*, de 5 de diciembre de 1843, a propósito del anuncio realizado por Salustiano Olózaga sobre la pretensión de algunos partidos de que existía el pensamiento político de casar a un hijo de Don Carlos con la Reina Doña Isabel. Señala *El Corresponsal*: "vehementes señales de denegación que de todas partes estallaron prueban que este insensato proyecto tiene poquísimos partidarios, y que todos los hombres de pudor de cualquier opinión que sean se miren en la necesidad de rechazar de sí y de su partido tan vergonzosa acusación. (...) Por el peligro de que se formara entre las masas un

partido de los partidarios de la Reina y un partido de los partidarios del Rey" (57).

Las críticas de Balmes hacia Narváez (58) y su insistencia en el tema del matrimonio real, desencadenan la acción de liberales y moderados en su contra. El 5 de agosto de 1846 se produce una cortina de humo para distraer a la opinión pública. Balmes es atacado en *El Español*, diario que entre los liberales tenía fama de mayor dignidad y tolerancia; en él se publica una carta anónima en la que se dice que Balmes recorría los pueblos de la comarca de Vic, haciendo propaganda carlista, motivo por el cual había sufrido "una paliza" (59).

En la desacreditación *ad hominem* se incluyen atribuciones no deseadas, como la comparación con Lamennais. Ésta aparece en un artículo anónimo de *El Español* (5-VIII-1846), como si fuera de un corresponsal de dicho diario en Barcelona. En él se le hacen distintas acusaciones y de "ser en política como el Lamennais español, corriendo el peligro de serlo en materias religiosas" (60). Hecho referido, entre otros, por Ángel Canellas, Buenaventura de Córdoba e Ignasi Casanovas. Balmes publica una vindicación personal el 19 de agosto en *El Pensamiento de la Nación*. Sin embargo no podrá impedir y, hasta cierto punto, es responsable de ello, que el 28 de agosto *La Gaceta* publicara el Real Decreto en el que se hacía saber la decisión de Isabel II, quien "habiendo determinado contraer matrimonio con nuestro primo el infante don Francisco de Asís María" (61) convocaba las Cortes para el día 14 de septiembre. El 10 de octubre, fecha en que cumplía 16 años, se celebró el matrimonio.

La *ingenuidad*, a simple vista, que presenta Balmes, quien confía excesivamente en la validez de sus argumentos sin tomar en consideración la composición de las fuerzas y el juego de los intereses, es, también, una obstinación recurrente que le impide ver el porvenir de la sociedad que se avecina. Balmes no acaba de advertir que el futuro es de la burguesía moderada, urbana e industrial. Y que será esa burguesía, de la que su condición de clérigo lo mantiene separado, quien determine las directrices políticas que se hayan de producir.

Deja de tener sentido *El Pensamiento de la Nación* cuyo último número sale el 31 de diciembre de 1846. Una vez perdida su finalidad, Balmes liquida el periódico de forma

resuelta apenas despidiéndose de Quadrado, a quien en mayo del año anterior felicitaba por la decisión al hacerse cargo de dicha publicación. Transcribimos parte del contenido de aquella misiva, dado que en ella se encuentra, también, una formulación de principios que bien pueden corresponder al ideario de nuestro autor:

París, 19 de mayo de 1845. A D. José María Quadrado: Al fin se ha resuelto usted; mucho me alegro. No dudo que habrá sido un sacrificio: pero ésta es la condición de ciertos hombres; se deben a la sociedad. (...) Sostener los buenos principios en toda su pureza, quitándoles la dureza que los hombres con sus errores y pasiones hayan querido darles en la aplicación; acomodarse al espíritu del siglo sin desviarse un ápice de los eternos principios de la moral, ni de cuanto nos enseña y prescribe la Religión católica; conservar en lo posible lo antiguo sin desdeñar demasiado lo nuevo; fijar el punto en que se hayan de estrechar la mano las instituciones de los tiempos anteriores con las del siglo XIX; determinar el desarrollo que se haya de consentir al elemento popular, para que no dañe a la unidad y fuerza de la monarquía; señalar los medios con que se hayan de buscar en la sociedad los elementos que encierra de gobierno para hacerlos subir cual fecundante savia hasta las regiones del poder; en una palabra, formular un sistema verdaderamente nacional, que por medio de transacciones amplias y equitativas lo concilie todo acabando para siempre con las reacciones y las revoluciones: he aquí una tarea bien difícil; y éste, sin embargo, es el objeto del periódico que usted va a dirigir" (62).

El modelo que Balmes propone no deja de ser un ideario teórico que, insistimos, no tiene en cuenta todo el trasfondo social, ideológico y económico de los grupos políticos que tratan de situar su acción en el poder, y que representan intereses muy ajenos a las adhesiones de Balmes. Con todo, en una carta ulterior al Marqués de Viluma, observamos su capacidad para vaticinar el mundo que adviene a la sociedad española aunque se resista a entender que los elementos de ese nuevo mundo tienen su propia naturaleza con independencia de quién sea el príncipe, consorte o no.

Como en otras ocasiones, la *realidad* de sus principios no le deja encajar una nueva perspectiva sobre la realidad de los hechos sociales que escasamente se le escapa aunque no la pueda remontar:

Barcelona, 23 de septiembre de 1846. Al Marqués de

Viluma: "... Indica usted que, si ceso de escribir, dirán que mi único objeto era el matrimonio de Montemolín: el objeto era un sistema cuya clave era el casamiento; si dicen esto dirán la verdad. Me conjura usted a que lo piense bien; lo haré. Queda mucho que hacer en interés de la nación, es cierto; pero yo no puedo detener las borrascas que van a desencadenarse, ni nadie tampoco: quien lo intente se estrellará. Me dice usted que el príncipe es buen sujeto, no lo dudo; pero ¿qué tenemos con eso? ¿Qué podrá hacer el príncipe con la mejor voluntad del mundo? Nada, señor marqués, nada. (...) Añade usted que se trata de reunir al lado del príncipe consorte un centro de influjo y poder militar que sostenga el trono. Ya me figuraba yo que se contaba con esto. Pobre país, siempre el poder militar, como si gobernar fuese pelear y si una nación pudiese convertirse en un campamento. Por desgracia, hartamente temible es que en un campamento se convertirá por larga temporada: hay hombres que se hacen la ilusión de que se pueden repartir bofetones a diestro y a siniestro, y que los demás lo van a sufrir" (63).

Balmes mantenía la convicción de que dentro de la naturaleza de las cosas se producían los mecanismos que, por sí mismas, las harían cambiar; siempre que se diesen las condiciones adecuadas para ello. Había, pues, que analizar los hechos, respetar su naturaleza y encaminar la acción humana hacia la perfectibilidad social. Lo que no calculó era que en la historia de los pueblos pueden producirse momentos en los que la frecuencia y la pluralidad de los elementos en juego era mucho mayor que los mecanismos del verbo conjugar. Tal sucedía en el período que le había tocado vivir. El carácter y la intensidad de los elementos que habían de ser *situados*, hacían inviable, en la práctica, un cambio pautado y sin estridencias.

Como comenta Cánovas, "un significativo y amplio sector de la Iglesia se comprometió con la causa carlista durante la guerra civil. El talante conservador de la institución y las medidas sufridas durante los períodos progresistas (desamortización, supresión de institutos religiosos, abolición del diezmo, destierro de obispos, expulsión de los jesuitas, prohibición del hábito eclesiástico, supresión del Tribunal de la Rota, disturbios anticlericales, etc.) favoreció el apoyo de un amplio número de religiosos al proyecto absolutista de D. Carlos y la revitalización de sus actitudes antirrevolucionarias" (64). Balmes comparte, de algún modo, esta idea en las consideraciones sobre la

revolución, manifestadas en *El Pensamiento de la Nación* (27 de marzo de 1844) (65), cuando viene a decir que los cambios violentos favorecen el atrincheramiento de posturas, e impiden el normal desarrollo de los hechos.

Por otra parte, a partir de 1846, el régimen moderado fue alejándose de la política de fuerza que preconizaba Narváez, para orientarse hacia la política de apertura y conciliación liberal defendida por la tendencia puritana. Los problemas relacionados con la Ley de Culto y Clero dejan de ser una cuestión central en la política de los partidos, y se considera necesario encontrar una solución que zanje la situación. Esto se consigue en los años posteriores. Balmes conoce la Ley de Provisión de Prebendas y Beneficios Eclesiásticos (22-3-1848), una disposición que tenía como objeto resolver "las exigencias mínimas de solemnidad y decoro del culto católico" (66), pero no tendrá tiempo para la Ley de 16 de abril de 1849 por la que se regulaba la dotación del culto y clero, ni para la firma del concordato, entre Pío IX e Isabel II, el 16 de marzo de 1851.

Balmes se centra en sus obras filosóficas, *El Criterio* (1845), la *Filosofía fundamental* (1846) y la *Filosofía elemental* (1847).

La primera edición castellana de *El Criterio* (1.500 ejemplares) le deja unas ganancias de 2.250 ptas. Se edita la 2ª edición en 1846 (2.000 ejemplares).

Obtiene un rápido éxito literario y económico, por más que su estilo no haya merecido mucho predicamento. Se convierte en un autor conocido en el mundo católico; fundamentalmente, en Italia y Francia. No sería de extrañar que en este contexto se decidiera la publicación del Pío IX, obra controvertida y no aceptada por los sectores católicos vinculados al sector tradicionalista del partido moderado. Quienes se habían enfrentado a las Constituciones progresistas, no entendían que el Papa promulgara, en sus Estados, una Constitución. En el Pío IX, Balmes defiende esta decisión alabando la cordura de hacer evoluciones para evitar la revolución.

Bien podría haber sucedido que Balmes recibiera el encargo del Papado, bien cansado de la controversia entre los distintos gobiernos y la Iglesia por el tema de los bienes eclesiásticos, decidió, por sí mismo, la defensa de las medidas progresistas del Papa creyendo que de ese modo se mejorarían las relaciones. Muy posiblemente, Balmes estaba

convencido, de antemano, de las ideas que aparecen en el opúsculo y aprovecha la ocasión para expresarlas arriesgándose a los perjuicios que se pudieran derivar; pues, si bien tendría la enemiga de muchos, nunca sería la de sus fidelidades primeras.

Contra quienes rechazan cualquier tipo de cambio, Balmes insiste: "No conviene dejarse alucinar por el grito de libertad, pero también es preciso guardarse de otra ilusión, cual es el que a la sombra de las palabras, orden social, conservación de las monarquías, se cobijan intereses bastardos o fiero despotismo. (...) La anarquía es una cosa horrible, pero no es bello por cierto el despotismo; la revolución destruyendo ofrece un espectáculo desastroso, pero el poder oprimiendo presenta también un cuadro repugnante" (67).

La publicación de la obra tiene lugar en el año 1847. Casanovas refiere que los biógrafos de Balmes mantienen discrepancias sobre la oportunidad de la publicación. El 17 de julio de 1847, un mes después de haber sido elegido Papa, Pío IX concede una amnistía general que provoca el rechazo en los católicos españoles, incluidos los monárquicos. La obra de Balmes sale a mediados de diciembre de 1847. Según Córdoba "Las críticas impresas se hermanaban con las calumnias verbales, los anónimos, las demostraciones insolentes, que herían la honra del sacerdote y afligían el corazón del sabio. (...) Gran parte del clero español rehúsa desde aquel momento al publicista que poco antes era objeto de su culto. Su fama padece una crisis; queda herida la reputación del sabio; para él no hay consideración ni piedad" (68).

A pesar de todo, Balmes se mantiene sin dar excesiva importancia a las críticas. Le preocupa más la recusación, y amago de censura, que sufre la *Filosofía fundamental*, por no distinguir claramente la naturaleza del alma humana y su diferencia con el alma animal. Este episodio que aparece en el *Epistolario* nos hace ver la estrechez de miras, la pereza y la ignorancia de gran parte del clero de la época (69).

Todavía en enero de 1848, se ocupa directamente de su economía y se dirige a su editor para quejarse por la forma en que éste cuida de sus intereses económicos: "... Por la grata de usted del 4 entiendo que le han parecido a usted exageradas mis pretensiones; aunque usted no lo dice, lo

indica. Como quiera, no puede usted desconocer que mis obras no son para ser tenidas en poco valor, supuesto que el público se ha empeñado en comprarlas, y mayormente cuando más bien hay la probabilidad, atendida la juventud del autor, que adquieran importancia que no que la pierdan. Mi idea en las proposiciones era abrir caminos, porque de un modo o de otro quiero salir de la situación actual, en que se pierde el mercado de América, que explotan los franceses, y no hay en la expedición interior el movimiento que yo desearía. Así es que deseo, o encargarme yo de todo, o tratar con un editor que se encargue de todo, ya solo, ya asociado conmigo" (70).

Balmes había ingresado en la Academia de Buenas Letras de Barcelona el once de febrero de 1842, aunque sus escritos en catalán no suman mucho más de algunas poesías y un catecismo popular. En las mismas fechas, seis años más tarde y en Madrid, los socios de la Academia Española de la Lengua le designan académico por unanimidad. El nueve de julio de ese 1848, fallece Balmes sin terminar de cumplir los 38 años.

Notas. Primera parte. Capítulo 2º.

(1) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit.

BALMES, J. (1948): **Epistolario**. Obras Completas I. Madrid, B.A.C.

(2) DAUFÍ, Ll. (1990): **La personalitat de Jaume Balmes a través del seu historial clínic**. Ajuntament de Vic, Vic, (pàg. 9).

(3) DURKHEIM, É. (1992): **Las formas elementales de la vida religiosa**. Traducción y estudio preliminar de R. Ramos. Madrid, Akal, (pág. 42).

(4) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 110. Obras Completas I, op. cit., (págs. 663,664).

(5) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 120. Obras Completas I, op. cit., (pág. 671).

(6) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 127. Obras Completas I, op. cit., (págs. 679,680).

(7) GARCÍA DE LOS SANTOS, B. (1848, pág. 19). Citado en Casanovas, **Biografía**, op. cit., (pág. 332).

(8) BALMES, J. (1949): **La Civilización**, en "Estudios sociales". Obras Completas V. Madrid, B.A.C., (págs. 456-492).

(9) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit.,(pág. 4).

(10) VARELA, J. **Selección de textos y estudio preliminar**, a "Política y Constitución de J. Balmes", op. cit., (págs. 47, 48).

(11) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 8 y sigs).

(12) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 41).

(13) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 27).

(14) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 34).

(15) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 293).

(16) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 46 y 102).

FRADERA, J. M. (1996): *Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic, Eumo, (pàg. 55).

En línea con Casanovas, se expresa Roure (1910, págs. 5,6), cuando menciona la falta de éxito de Balmes en la obtención de una canonjía.

Daufí (1990) achaca a la constitución asténica de Balmes y a su temperamento "esquizoide", el hecho del aislamiento al que estuvo sometido en los años del seminario. Lo que a su vez motivaría el posterior retraimiento e independencia de nuestro autor. El juicio de Daufí -a nuestro parecer- no parece sostenerse con la lectura de la *Biografía* y el *Epistolario*. A lo sumo, Balmes con escasa capacidad para las actividades físicas, pudo desarrollar en su infancia una temprana sensibilidad que unida a ciertas dotes de observación, y a sentimientos de emulación sustitutiva y de responsabilidad por encima de lo habitualmente exigido, marcan el inicio de la *diferencia* al margen de cualquier otra consideración.

(17) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 101).

Vide BLANCHE-RAFFIN, A. de (1849): *Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages*. Paris. Sagnier et Bray, Libraires-Éditeurs, (pág. V).

(18) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 270).

(19) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 271).

(20) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 277).

(21) CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 133).

(22) BALMES, J. (1950): *Plan de enseñanza para la cátedra de*

matemáticas de Vich, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII. Madrid, B.A.C., (págs. 546,547).

Vide CHATEAUBRIAND, F.R. de (1990): **El genio del cristianismo**. Introducción de A. Souto. México, Porrúa, 3ª parte, lib. 2ª, cap. I, (pág. 211).

Vide cap. 5º de esta 1ª parte.

(23) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 54. Obras Completas I, op. cit., (págs. 613,614).

(24) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 229,230).

(25) ROURE Y FIGUERAS, N. (1923): **Actualidad y excelencia del pensamiento de Balmes**. Barcelona, ed. Mariano Calvé, (págs. 446,447).

(26) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 260).

(27) Vide CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 324).

FRADERA, J. M. **Els fonaments racionals d'una política catòlica**, op. cit., (pág. 97).

BLANCHE-RAFFIN, A. de (1849): **Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages**, op. cit., (pág. IV).

(28) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**, op. cit., (capítulos I, II y III).

Mme de Staël relaciona expresamente el contexto filosófico del momento con el éxito de la Reforma: "La découverte de l'imprimerie, la multiplicité des connaissances, et l'investigation philosophique de la vérité, ne permettaient pas plus cette foi aveugle dont on s'était jadis si bien trouvé". De L'Allemagne. 2 Vols. Cronologie et introduction par S. Balayé. Paris, Garnier-Flammarion, 1968 (Quatrième partie, chap. II, págs. 244,247).

Una exégesis del planteamiento de Balmes respecto al realizado por Guizot, así como las reservas sobre el texto del primero y su valor respecto a otros autores españoles contemporáneos, se encuentran en Fradera (1996), (págs. 96-117).

(29) BLANCHE-RAFFIN, A. de (1849): **Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages**, op. cit., (pág. V).

Vide CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras

Completas I, op. cit., (pág. 354).

(30) Vide CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 364 y sigs.).

BALMES, J. **Epistolario. Carta nº 144**. Obras Completas I, op. cit., (pág. 701).

(31) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 374).

(32) BALMES, J. **Epistolario. Carta nº 133**. Obras Completas I, op. cit., (pág. 688).

(33) BALMES, J. **Epistolario. Carta nº 182**. Obras Completas I, op. cit., (pág. 733).

(34) (35) CASANOVAS, I. **Biografía**. "Balmes", Obras Completas I, op. cit., (pág. 355).

(36) FRADERA, J. M. **Els fonaments racionals d'una política catòlica**, op. cit., (Nota 113, pàgs. 102,103).

(37) Vide GALLEGO ANDRÉS, J. (1979): **De la gloria a la impopularidad**, en "Espartero el espadón progresista. Los problemas políticos de la regencia de Espartero". "Historia-16", Año IV, nº 43, (págs. 36-44).

URQUIJO Y GOITÍA, J. R. de, (1979) **Devaneos democráticos**, en "Espartero el espadón progresista. Los problemas políticos de la regencia de Espartero". "Historia-16", Año IV, nº 43, (págs. 44-52).

(38) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 75).

(39) Vide BALMES, J. (1950): **El rey reina y no gobierna**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI. Madrid, B.A.C., (págs. 518 y sigs.). Ibíd., **La inestabilidad ministerial**, (pág. 540).

(40) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 388).

(41) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 401 y sigs.).

(42) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit.,

(pág. 86).

(43) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (págs. 186-191).

Vide BALMES, J. *Peligros de un conflicto*, (VII-490 y sigs.); *Nombramiento del general en jefe*, (VII-554 y sigs.); *El general Narváez*, (VII-607 y sigs.); en "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit.

(44) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (pág. 379).

(45) BALMES, J. *Escritos políticos*. Obras Completas, VII, op. cit., (pág. 369)

(46) BALMES, J. *Escritos políticos*. Obras Completas, VII, op. cit., (págs. 373,374)

(47) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (pág. 468).

(48) Vide CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 417).

(49) Vide CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 422).

(50) Vide CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 439,440).

(51) Vide CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (págs. 195,196).

(52) Vide CASANOVAS, I. *Biografía*, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 461).

(53) (54) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (págs. 381).

(55) (56) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. *El partido moderado*, op. cit., (págs. 55,56).

(57) *Diario El Corresponsal*, nº 1545, Madrid, martes, 5 de diciembre de 1943, (pág. 1).

(58) Vide BALMES, J. *El partido progresista*, (VII-894 y

sigs.); **Política interior**, (VII-1019 y sigs.); en "Escritos políticos". Obras Completas, VII. op. cit.

(59) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 482).

(60) Casanovas, I. **Nota bibliográfica**, en "Vindicación personal". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 772).
CANELLAS LÓPEZ, A. (1954): **Balmes, genial político del buen sentido**. Rev. Universidad de Zaragoza, 3-4, (pág. 19).

CÓRDOBA, B. de, (1848): **Noticia histórico literaria del Dr. D. Jaime Balmes**. Madrid, Imprenta y fundición de D. Eusebio Aguado, 1848, (págs. 207 y sigs.).

(61) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 484).

(62) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 233. Obras Completas I, op. cit., (pág. 771).

(63) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 306. Obras Completas I, op. cit., (pág. 821).

(64) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 449).

(65) Vide BALMES, J. **Origen, carácter y fuerzas de los partidos políticos en España**, en "Escritos políticos". Obras Completas, VI, op. cit., (págs. 472 y sigs.).

(66) CÁNOVAS SÁNCHEZ, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 455).

(67) BALMES, J. **Pío IX**, en "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (págs. 1000,1001).

(68) CÓRDOBA, B. de, **Noticia histórico literaria del Dr. D. Jaime Balmes**, op. cit., (págs. 210, 225,228).

(69) Vide BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 323. Obras Completas I, op. cit., (págs. 832 y sigs.)

(70) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 339. Obras Completas I, op. cit., (pág. 846).

Capítulo 3º: Obras.

Una de las características centrales de la obra de Jaime Balmes -el interés por los hechos sociales- se manifiesta ya en 1840, cuando en las *Observaciones sobre los bienes del clero* se distingue como apologeta preocupado por los aspectos sociales de la causa que trata de defender.

Toda su apologética está determinada por la *acomodación* a la sociedad. Lo que no resulta sorprendente, pues considera que los estudios sociales además de constituir un tema novedoso por excelencia, abrirán nuevas perspectivas para la vida humana. Enfoque con el que inicia el prólogo a *El Protestantismo*: "Entre los muchos y gravísimos males que han sido el necesario resultado de las hondas revoluciones modernas figura un bien sumamente precioso para la ciencia y que probablemente no será estéril para el linaje humano: la *afición a los estudios que tienen por objeto al hombre y la sociedad*" (1). De ahí que religión y sociedad estén obligadas a considerarse y a entenderse.

La defensa de los bienes eclesiásticos y la separación de la Iglesia y del Estado, como dos poderes independientes y equipolentes, integran la segunda constante dentro de su obra. Balmes no duda del carácter institucional de la Iglesia católica con sus correspondientes exigencias materiales, y de la posibilidad de mantener la religión como instancia socializadora en equilibrio con el poder gubernamental.

Dentro de esa idea, se sitúan algunos de los artículos publicados en *La Civilización* y en *La Sociedad*, los *Escritos políticos* y *El Protestantismo*. Pero el verbo balmesiano trasciende los primeros límites impuestos, y al igual que en las revistas sus contenidos se hacen sociales, en los *Escritos políticos* se prefigura una teoría sobre el poder y en *El Protestantismo* se dibuja una auténtica filosofía de la historia.

La vocación pedagógica, del maestro que sabe lo que hay que hacer y como hacerlo, lo que se debe saber y como aprenderlo, está presente en cada una de sus páginas. Se trata de una vocación reflexiva y pragmática, al mismo tiempo, que aletea sobre el discípulo en una media distancia, tratando de imponerse desde la fidelidad a los principios primeros y la

conveniencia de los afanes prácticos de la vida. De ahí el énfasis balmesiano en la actualización de los clérigos y en el aprendizaje de las matemáticas. Del mismo modo, el hincapié realizado en la divulgación casi instantánea de sus ideas a través de publicaciones periódicas, o de obras dirigidas al público no iniciado y a las escuelas como *El Criterio* y la *Filosofía elemental*.

No resulta, pues, extraño que el desarrollo de la obra de Balmes sea parejo al discurrir de su propia vida y al devenir histórico de nuestro país en la primera mitad del siglo XIX. Balmes escribe ante el acicate de los hechos, su estilo no es siempre muy cuidado y la oportunidad de sus escritos se sitúa en su utilidad para defender las ideas o las posturas que le interesan. Como buen positivista, y una vez abandona el ensueño de la poesía, Balmes considera la obra literaria como un instrumento al servicio de la sociedad. Esto explica la última característica que queremos mencionar, y es la pluralidad de los temas tratados.

Con motivo del primer centenario de la muerte de nuestro autor, la Biblioteca Central de la Diputación de Barcelona con la colaboración de la Sección de Historia de la Filosofía Española del Instituto "Luis Vives" del CSIC, editó un catálogo (2) de la *Exposición bibliográfica balmesiana* organizada al efecto.

De él extractamos la clasificación de sus obras, señalando cuáles -a nuestro juicio- resultan más significativas en relación a la presente Tesis:

a) **Apologética:** *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en sus relaciones con la civilización europea, 1842-1844; *Cartas a un escéptico en materia de religión*, 1846; *Conversa de un pagés de la montanya sobre lo Papa*, 1842; *La religión demostrada al alcance de los niños*, 1841; *Pío IX*, 1847.

b) **Filosofía:** *El Criterio*, 1845; *Filosofía fundamental*, 1846; *Curso de filosofía elemental*, 1847. *Historia de la filosofía*, (edición póstuma 1850).

c) **Sociología. Política:** *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, 1840; *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, 1840; *Escritos políticos*, 1847; *Miscelánea religiosa, política y literaria*,

1863; *Sobre el celibato del clero católico*, 1840; *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas de Vich*, 1837.

d) **Revistas y periódicos:** *La Civilización*, 1841-1842; *La Sociedad*, 1843; *El Pensamiento de la Nación*, 1844-1846.

Se han omitido las obras menores, como las poéticas u otras de carácter religioso que Balmes pudo escribir por encargo de amigos o superiores. Las que mencionamos están directamente relacionadas con la problemática social, sea en los aspectos teóricos, sea en los prácticos. Destacamos: *El Protestantismo*, Pío IX, *Observaciones sobre los bienes del clero*, *Escritos políticos*, *Estudios sociales*, *Cartas a un escéptico*, *Miscelánea*, *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas*, los libros I, II, III, IV y VI de la *Filosofía fundamental*; la lógica y la ética en la *Filosofía elemental*; *El Criterio* y el contenido de los artículos de *La Civilización*, *La Sociedad* y *El Pensamiento de la Nación*. Todas las obras, a excepción de *El Criterio* y de *Filosofía elemental*, se han analizado en la edición "Balmesiana" de la B.A.C, preparada por Ignasi Casanovas.

En el planteamiento de sus primeras obras Balmes, haciendo gala de la prudencia que le caracteriza, no toma la iniciativa sino que actúa con ocasión de una respuesta, bien a un concurso (3), para defender la cátedra de matemáticas, bien para cuestionar la acción política de los ministros en el gobierno o al rebatir ideas contrarias a las propias.

Tal sucede con *El Protestantismo*, al que Casanovas considera escrito casi por azar: "La refutación de Guizot fue una idea adventicia y accidental, que no hizo sino dar una dirección determinada a las ideas de Balmes" (4). José Ferrer y Subirana había traducido a François Guizot en 1839. Y como hemos mencionado en el capítulo anterior, se empezaban a propagar en la prensa nacional artículos laudatorios de la obra y de su contenido. Balmes se siente obligado, e inicia la redacción de *El Protestantismo*. Los propósitos de Balmes son analizados por Herbert Auhof (1958) de quien transcribimos el siguiente texto: "Como fruto de sus lecciones de Historia (de Guizot) apareció en 1828 la *Histoire de la civilisation en Europe*, traducido al español nueve años después. No sabemos si fueron precisamente esta obra y su autor quienes abrieron a Balmes el panorama de la historia y la sociología de la cultura. Balmes dice de sí mismo que ya antes llevaba en su mente el contenido de una

obra histórico-cultural. En todo caso Guizot fue el estímulo externo para llevar al papel dicha obra. (...) Pero *El protestantismo comparado con el catolicismo* en sus relaciones con la civilización europea es bastante más que una polémica con Guizot. Recorre la historia en su dimensión religiosa y se dirige únicamente contra una de las tesis del calvinista francés: éste pretendía presentar la Reforma como un *grand élan de liberté de l'esprit humain*, como un despliegue de la razón humana y de la libertad, cuya consecuencia era la liberación del espíritu y además el desenvolvimiento ulterior de la cultura científica y moral. Balmes le opone la tesis de la benéfica actividad que en orden a la cultura, el progreso y la libertad ha desarrollado el catolicismo a través de los siglos" (5).

Balmes sitúa la causa principal de la expansión del protestantismo, no tanto en hechos históricos o religiosos, cuanto en motivos sociales y políticos: la generalización del libre examen gracias a la imprenta y la lucha por la unificación del poder. Reprochará al protestantismo el haber concentrado el poder espiritual y el temporal, dado que al reconocer al príncipe como jefe eclesiástico "dejó al (poder) real sin ningún linaje de contrapeso. Así quitando la esperanza de alcanzar libertad por medios suaves, arrojó a los pueblos al uso de la fuerza y abrió el cráter de las revoluciones" (6). Balmes no advierte la posibilidad de que ese contrapeso lo realice la sociedad, ni tampoco valora el desarrollo económico y filosófico de los países protestantes; al mismo tiempo que se recrea en soluciones del pasado ante las exigencias sociales, económicas y políticas de la Modernidad.

En 1843 inicia los artículos sobre Cataluña, que se publicarán en *La Sociedad*. Son varias las preocupaciones en la base de su estudio: la situación de la política española y el miedo a su incidencia en el desarrollo industrial de Cataluña, las consecuencias de la revolución en Barcelona con la sospecha de la miseria popular de los barrios obreros de Londres y París. Sin embargo, a pesar del interés y de ser un asunto relevante para la época, no causaron el eco esperado por Balmes.

Como ya se ha mencionado en la Biografía, los trabajos de prensa y los restantes *Escritos políticos* se orientan a una acción directa sobre la opinión pública en el afán de lograr objetivos tanto sociales -la modernización y el

progreso de la sociedad dentro del orden, la moralidad y la utilidad pública-, como políticos -la estabilidad de un régimen monárquico-conservador con escasa participación de los partidos políticos-.

La obra filosófica, -*El Criterio*, la *Filosofía fundamental*, la *Filosofía elemental*, y la *Historia de la filosofía*-, no constituyen un núcleo específico en el campo de la presente Tesis; si bien los problemas del método, de la instrucción pública, del sentido común o de las necesidades sociales propician un encuentro permanente con alguno de sus ejes neurálgicos. Hemos mencionado que la obra de Balmes se va incardinando en su forma vital, hasta configurarse a modo de segunda naturaleza; esa que se produce por el ejercicio disciplinado y metódico de responder por escrito a lo que adviene y a lo que uno asiste. Responder con la teoría y desde la reflexión sobre la práctica. Y de algún modo esa es la variante de la filosofía de Balmes. Por ello su pensar y decir de las cosas, v. gr., el sentido común, se enriquece con el cuerpo de la realidad y ya no es posible en él un pensamiento únicamente abstracto sin compromiso con el objeto. Una vez más, la paradoja -ya nombrada- entre la materialidad de su teoría social y la ideologización de sus objetivos en la defensa de la función de la Iglesia católica y de los bienes del clero.

Esa misma causa hará que apenas publicado el *Manual de frenología* de Mariano Cubí (7), Balmes se aliste para examinar la nueva teoría. En los estudios publicados en *Miscelánea* cumple perfectamente el oficio de apologeta. Tres cosas ve peligrar en manos de los frenólogos: "la espiritualidad del alma, la libertad y la religión" (8).

Balmes escribe la mayor parte de su obra en castellano. El padre Casanovas lo explica por el ambiente y el momento; era la lengua en la que se impartían las clases en Cervera y distintos motivos, "el constitucionalismo, con sus aires de ilustrado, las guerras que duraron medio siglo, con el continuo pasar de tropas castellanas por toda Cataluña, y sobre todo, la fuerza omnipotente de la escuela en castellano, resquebrajaron el doble recinto del catalán (el púlpito y la correspondencia familiar), dando entrada al castellano con cierto prestigio de algo superior y más elevado" (9).

Todo esto hace que Balmes apenas utilice el catalán; por otra parte, la lectura de los artículos dedicados a Cataluña,

así como el análisis de la obra balmesiana en su conjunto hacen ver que Balmes no se plantea el tema de la lengua como problema. Casanovas menciona tres escritos en catalán: 1º, época de Vic, verso con el nombre *Iesu corona virginum*, 2º, *Conversa de un pagès de la montanya sobre lo Papa* (1842), 3º, respuesta a una poesía de Valentín Lloret (1841) (10). Fradera destaca el 2º, no sólo por su catalán "natural y eficaz", sino fundamentalmente por las características de "un paguès de la muntanya" (11) con las que denota a uno de los dialogantes, y por la postura resuelta de Balmes en la defensa de la independencia Iglesia-Estado en un medio donde el legitimismo carlista tenía un claro significado.

En cuanto al estilo, la mayoría de los autores coinciden en señalar que es pesado y poco afortunado. Incluso Casanovas afirma que "mengua la desproporción entre pensamiento y expresión" (12). Con todo, se produce una ligera mejoría con los años, siendo el *Pío IX* la obra en la que más se ha logrado la concisión en la expresión, una mayor ligereza y una cierta elegancia en la disposición de las ideas. Balmes encuentra una causa posible en la lengua (13), y en el hecho de que él se había educado en castellano, siendo catalán. Solución que no acepta Menéndez Pelayo, fundado en que "precisamente las cualidades que más le faltan son el nervio y la concentración sentenciosa características de los autores genuinamente catalanes, cualquiera que sea la lengua en que han expresado sus conceptos. Balmes hablaba y escribía con facilidad la lengua castellana y nunca había empleado otro instrumento de comunicación científica fuera del latín de las escuelas" (14).

La naturaleza catalana de Balmes no se circunscribe a la lengua que utiliza como vehículo de expresión; no es un autor bilingüe y sus obras no pasarán a la historia gracias a la lengua en que fueron escritas. Su catalanismo, como menciona Josep Torras i Bages, está, más bien, en la mentalidad práctica, en la tolerancia, en la eficacia y en el sentido común que, al parecer, están más presentes en la cultura catalana que en otras culturas de la Península: "I con volent demostrar sa naturalesa catalana, la persistència en ell de la qualitat cabdal de la nostra raça, escriví, con el codi del seny, el preciós llibre intitulat *El Criterio*" (15). Mas, por otra parte, no deja de ser cierto que los temas a los que se refiere Balmes trascienden las fronteras geográficas inscribiéndose en las tendencias conservadoras del XIX, en España y en el resto de Europa.

Resulta difícil pronunciarse sobre la *nacionalidad* de la obra de nuestro autor. Indiscutiblemente sus orígenes, y el alimento primero, son catalanes, para paulatinamente proyectarse y enriquecerse en el ámbito europeo. Principios -en parte- catalanes; resultados y consecuencias catalanas, españolas y europeas.

El hecho de no escribir en catalán, el *no integrarse en un grupo expreso* en Cervera o en Barcelona, el pertenecer a la fracción más conservadora dentro del partido moderado, el referirse a temas que eran más significativos en Europa que en España y el no ser totalmente escolástico, ni dogmático, en sus planteamientos reiteran la falta de interés general hacia el conocimiento y la divulgación de la obra de Balmes, en los años posteriores a su desaparición.

Ya la prensa contemporánea descuidaba la publicación de noticias relacionadas con Balmes, a no ser las publicaciones en las que él mismo intervenía de forma directa. Algo semejante continúa sucediendo después de su muerte. En palabras de Casanovas: "Después del año 1849, en que fueron manifestados estos deseos (que se hiciera una edición crítica de las obras completas de Balmes) todavía perduramos en el mismo estado de cosas. Los editores póstumos de Balmes arreglaron un volumen de los manuscritos que dejó en su mesa de estudio, pocos y muy imperfectos, porque Balmes no escribía sino para publicar inmediatamente sus trabajos, y fueron repitiendo ediciones de consumo de las tres o cuatro obras mas renombradas, como *El Criterio*, *El Protestantismo*, la *Filosofía fundamental*, la *Filosofía elemental* y las *Cartas a un escéptico*, dejando todo lo demás, que, a fuerza de olvidarlo, ha venido a ser como inédito. Con esto hemos llegado a esta paradoja: Balmes, que es uno de los autores más citados, es uno de los escritores, si no más desconocidos, más confusamente conocidos" (16).

En este vacío generalizado, hay que destacar el interés hacia la obra y la figura de Balmes mostrado por la ciudad de Vic. En 1861, se inicia una conmemoración, en el seno de una entidad ciudadana "El Cercle Literari", cada nueve de julio. En 1903, se une otra entidad, "Catalunya Vella", y a partir de 1910, coincidiendo con los Actos organizados con motivo del Centenario, interviene como organizador el Ayuntamiento de Vic. A partir de esta fecha se realizan distintos estudios y publicaciones sobre el tema.

En 1923, se inaugura en Barcelona la *Biblioteca Balmes* con el objeto de crear un centro de altos estudios religiosos, donde los profesionales de las ciencias sagradas encuentren los instrumentos de trabajo a los que no pueden acceder no sin cierta dificultad. Esta biblioteca será un elemento decisivo para la divulgación de la obra de nuestro autor; y a partir de dicha obra, para el enfrentamiento de determinados temas, v.gr., la cuestión social, en el seno de la Iglesia católica.

Notas. Primera parte. Capítulo 3º.

(1) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Prólogo, op. cit., (pág. 13).

Vide BALMES, J. **La ciencia y la sociedad**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 509).

(2) Vide CARRÉ, M^a. D. y FARRÉ, M. (1948): **Bibliografía Balmesiana**, Dip. Prov. de Barcelona. Biblioteca Central. Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana. I Centenario de la muerte de Jaime Balmes (1848-1948). Barcelona, 136 págs.

(3) La memoria **Reflexiones sobre el celibato del clero católico**, fue escrita por Balmes para participar en un concurso abierto por *El Madrileño Católico* (7-XII-1938), en BALMES, J. "Del clero católico". Obras Completas V, (págs. 655 y sigs.).

(4) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 327).

(5) AUHOFER, H. (1958): **La sociología de Jaime Balmes**. Traducción de J.M. Vélez de Cantarell. Madrid, Rialp. (págs. 57,58).

Vide Fradera, nota (28), cap. 2º, primera parte.

(6) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 667).

(7) CUBÍ SOLER, Mariano (1801-1875). Divulgador de la frenología en España.

(8) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (págs. 406,407).

(9) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 255.)

(10) Vide CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 256.)

(11) FRADERA, J.M. **Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica**, op. cit., (pàgs. 90-93).

(12) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I,

op. cit., (págs. 249-250).

(13) *Vide* CÓRDOBA, B. de, **Noticia histórico literaria del Dr. D. Jaime Balmes**, op. cit., -Citado en Casanovas (págs. 249,250)-.

(14) MENÉNDEZ PELAYO, M. **Dos palabras sobre el centenario de Balmes**, en "Actas del Congreso Internacional de Apologética". Tomo I, Vich, 1911. (pág. 18).

(15) TORRAS I BAGES, J. (1984): **La tradició catalana**, en "Obres Completes", Volum I. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, (pàg. 712).

(16) CASANOVAS, I. **Prólogo general de la edición "Balmesiana"**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 31).

Capítulo 4º: Lecturas y formación inicial.

En los primeros años del siglo XIX Vic tenía diez mil habitantes, de los cuales mil eran estudiantes. Había en la ciudad numerosos conventos y el mayor seminario de España.

Jaime Balmes inicia sus estudios de Filosofía con el doctor Domingo Giró en los textos de Baldinotti y de Amat. La escasez de libros y la impugnación de los contenidos eran hechos cotidianos, por lo que los alumnos se quedaban sin saber lo que decían en realidad ambos autores; se utilizaba como obra de consulta la *Historia de los filósofos modernos* de Savarién. En el segundo curso la materia era física general y particular, sobre un texto de Amat. En el tercer año, metafísica y ética. La enseñanza de la filosofía era reiterativa, sin profesores que plantearan los problemas con originalidad o que prestaran atención a las nuevas corrientes europeas. Desde muy pronto se despertará la inquietud autodidacta de Balmes, que procura satisfacer en los fondos de la biblioteca episcopal (1).

En un principio dirige su atención a libros de lógica y biografías, en consonancia con lo estudiado en el seminario -la lógica de Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, o la de Félix Amat-, para centrarse después en la lectura directa de los nombres importantes: Aristóteles, Ramón Llull, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac. Muy pronto la variedad de las respuestas dadas a un mismo problema y el carecer de una guía intelectual que pudiera resolver sus dudas, le hace sospechar del valor de la filosofía como único criterio de certeza e, igualmente, le llevará a preferir la utilidad de los modelos prácticos frente a las reglas abstraídas de su aplicación en el terreno de los hechos.

Nos dice en la primera de las *Cartas a un escéptico*: "Apremiado mi espíritu por la sed de la verdad, no podía quedar en un estado de completa inercia, y así es que emprendí buscarla con mayor empeño, no pudiendo creer que estuviera el hombre condenado a ignorarla mientras vive en este mundo. Sin duda creará usted que un escepticismo universal fue el inmediato resultado de mi revolución, y que, concentrado dentro de mí mismo, dudé de la existencia del mundo que me rodeaba, dudé de la existencia de mi propio

cuerpo, y que, temeroso de que no se me escapara toda existencia y que a manera de encantamiento me hallase reducido a la nada, me apresuré a asirme del raciocinio de Descartes: "Yo pienso, luego soy" *Ego cogito ergo sum*. Pues nada de eso, mi estimado amigo; que si bien tenía alguna afición a la filosofía, no estaba, sin embargo, tan fanatizado por el filósofo, y sin reflexionar mucho me convencí de que dudar de todo es carecer de lo más precioso de la razón humana, que es el sentido común" (2).

Se pueden distinguir tres momentos en el trato de Balmes con la lectura: a) los años en que estudia para el grado de bachiller y hasta 1832, en los que lee bajo su propio criterio el contenido de la Biblioteca episcopal. b) Entre 1832 y 1840 que procura acceder a cuantas novedades existen en el mercado si bien sirviéndose de distintos medios. Son los años en los que consigue el doctorado en teología por la Universidad de Cervera, la cátedra de matemáticas de Vic, y en los que procura hacer un gran acopio de conocimientos históricos y filosóficos a fin de prepararse como apologeta. Momento en que lee a Lamennais, De Bonald y De Maistre. c) Por último, a partir de 1841, Balmes se centra en lecturas directamente relacionadas con el contenido de los artículos de prensa o de las obras cuya elaboración es paralela a su acción política. En el transcurso de estos años, se delimita el campo de sus lecturas. Lo que pierde en variedad e indistinción, lo gana en capacidad reflexiva y en el rigor con que fundamenta la argumentación de sus ideas. Al segundo momento pertenece el contenido de una carta enviada a su amigo José Ferrer y Subirana, quien en Barcelona gozaba de algún privilegio respecto al exiliado de Vic:

18 de agosto de 1838: "... La *Historia* de Toreno y La *civilización europea* de Guizot han excitado también mi curiosidad; pero no han llegado a mis manos: digo esto porque me han asegurado que en el gabinete de lectura de *El Guardia Nacional* están todos éstos y muchos otros que me gustaría ver, y me han dicho que si uno se suscribiera al Nacional, con módico dispendio podrían leerse aun estando en ésta; y si yo estuviera cierto que así fuese, tal vez aprovecharía esta oportunidad tan provechosa. (...) Ya se ve: lo más expedito sería comprarlos, pero, además que ando muy escaso de dinero, ha de saber usted que desde que nos hemos visto he perdido mucho de aquella comezón que sabe usted que tenía de adquirir libros y leerlos. Cuanto más va uno ganando en años, más y más se convence de que no es tan fiero el león como le

pintan: aquellas célebres capacidades que uno se figuraba el *non plus ultra* van perdiendo mucho de la altura de su nivel, y al fin y al cabo se viene a concluir que son hombres" (3).

Dos tipos de lecturas podemos distinguir en nuestro autor: aquéllas que constituyen, a modo de sustancia y estructura, el fundamento recurrente -los esquemas significativos- que habrá de acompañarle de por vida; y otras, puntuales, que enriquecen sus ideas sirviéndole de referencia en la fundamentación de sus criterios. Al conocimiento de ambas tenemos acceso bien por la *Bibliografía balmesiana* ya mencionada, bien por las alusiones directas en la obra de Balmes.

4.1. Primeras lecturas. Formación inicial.

La obra de Tomás de Aquino y la filosofía catalana del *sentit comú*, emparentada con Andrés de Guevara i Basoazabal, Buffier, Vives y la Escuela escocesa del *common sense*, constituyen los ejes estructurales de la orientación del pensamiento y del carácter de la obra de nuestro autor. En ambas las nuevas lecturas encontrarán sus claves de resonancia a la par que modificarán, pero sólo en parte, los contenidos primeros.

Dentro de la Escuela catalana, en los años primeros del siglo, pueden distinguirse dos posturas: a) la vertiente conservadora-tradicionalista que venía a ser la versión "oficial" de la filosofía catalana, dentro de la Universidad de Cervera, y b) la posición ilustrada, que se mantiene en la Universidad de Valencia, una vez trasladada la Universidad de Barcelona a Cervera en 1717. La primera era tradicionalista en los principios, si bien no siempre con el mismo grado ultramontano, la segunda permanece abierta a las novedades de la Ilustración. Pero ambas eran permeables al contexto teórico y a la ideología fáctica del *sentit comú*. En 1835, cuando se funde la Sociedad Catalana de Filosofía, será el cambio de actitud en el método y el rigor lo que caracterice a las nuevas formas de filosofar y con ello la relevancia del *sentit comú* sobre los antiguos modelos escolásticos.

A parte de su fidelidad a la Casa de Borbón, la Universidad de Cervera tiene las mismas razones para ser tradicionalista que los pensadores de la escuela francesa del momento, por reacción contra la filosofía ilustrada. Consideraban que se había dado excesiva preeminencia a la razón sin calibrar sus

implicaciones en los hechos, a la vez que se desterraba cualquier otro criterio relativo a la organización social.

Balmes se sitúa en esta posición conservadora pero a diferencia de los neoescolásticos contemporáneos suyos, se dirige directamente a las fuentes (4), al mismo tiempo que asimila el substrato latente del *sentit comú*.

A través de la lectura de Tomás de Aquino, se le presenta una doble oportunidad: a) conocer lo que realmente dijo el Aquinate, expurgando lo útil de lo inútil, y b) acercarse al pensamiento clásico -Platón, Aristóteles, Cicerón, Virgilio-, y a la doctrina de S. Agustín sobre la ciudad. Postura que lo distingue respecto al dogmatismo sistemático de quienes se cerraban a cualquier tipo de investigación; y que ha merecido el siguiente comentario de Menéndez Pelayo: "... Balmes, digámoslo sin temor, fue filósofo ecléctico, fue espiritualista cristiano independiente, con un género de eclecticismo que está en las tradiciones de la ciencia nacional, que brilló en nuestros grandes pensadores del Renacimiento y que volvió a levantar la cabeza en el siglo XVIII" (5).

En relación al objetivo de la presente Tesis, vamos a centrarnos en el *Tratado de la Ley*, el *Tratado de la Ley Antigua*, y *La monarquía*.

En la *cuestión* 90 del primer tratado, Tomás de Aquino analiza la esencia de la ley. En la *respuesta* y las *soluciones* al artículo 1º, Balmes pudo advertir lo siguiente acerca de la ley:

- La ley es una especie de regla y medida de los actos humanos, que *liga* al hombre con su obra.

- Pero la regla y medida de los actos humanos es la razón, que, a su vez, constituye el primer principio de esos mismos actos. Por lo tanto, la ley es algo propio de la razón.

- Como principio activo, la ley se halla en el sujeto; como principio pasivo que es regulado y medido, la ley está en todas las cosas que se dirigen hacia un fin.

- La promulgación de la ley, el ponerla en conocimiento de aquéllos a quienes obliga, es necesaria para que ésta adquiera su vigor.

- Definición de la ley: "La ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad" (6).

Las cuestiones 91, 94, 95, 96, y 97 versan, respectivamente sobre: las clases de leyes, la ley natural, la ley humana, el poder de las leyes humanas y la mutación de las leyes .

En su contenido está prefigurado el concepto de orden como relación y, de algún modo, la doctrina del justo cambio y de la utilidad. Afirma Tomás de Aquino:

- Todas las cosas en cuanto sometidas a la divina Providencia, son reguladas y medidas por la ley eterna en la que, a su vez, participan. La participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.

- Los animales irracionales, al carecer de razón, participan sólo por semejanza en la ley eterna.

- El primer principio de la razón práctica se funda en la naturaleza del bien: "Bien es lo que todos los seres apetecen. Éste, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos" (7).

- Los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero todos ellos se basan en un fundamento común.

- La razón humana, aunque es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre, de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón.

- Condiciones de la ley según San Isidoro: "que se halle en armonía con la religión, pues debe ajustarse a la ley divina; en conformidad con la disciplina, ya que debe ajustarse a la ley natural, y que promueva la salud pública, porque ha de favorecer a la utilidad de los hombres. Todas las demás condiciones mencionadas por él después se reducen a estas tres. Las condiciones de "justa", "posible", "conforme con la naturaleza", "apropiada a las costumbres del país", "conveniente al lugar y al tiempo", se reducen a la de "estar en conformidad con la disciplina"; porque la disciplina humana depende, en primer lugar, del orden de la razón -lo que se expresa por la palabra "justa"-; en segundo lugar, de las facultades de los que han de practicarla, porque la disciplina ha de ajustarse a cada uno según sus posibilidades, teniendo también en cuenta la posibilidad de la naturaleza, porque no han de imponerse a los niños las mismas obligaciones que a los adultos. Debe, además, ajustarse a la condición humana, ya que el hombre no puede, dentro de la sociedad, vivir solitario, sin tener parte de

las costumbres de los demás. Depende en tercer lugar de algunas circunstancias obligadas, a las cuales se refieren cuando dice "conveniente al lugar y al tiempo". -Las restantes palabras, "necesaria", "útil", etc., significan que la ley debe promover la salud pública; así, la necesidad se refiere a la remoción de los males; la utilidad, a la consecución de los bienes; la claridad de expresión, a la prevención contra el daño que puede originarse de la misma ley" (8).

- Las leyes humanas han de ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica multiplicidad. Luego también la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad relativa a personas, asuntos y tiempos distintos.

- Doble motivo para que pueda cambiarse justamente la ley: "por parte de la razón, uno, y otro por parte de los hombres, cuyas acciones son reguladas por las leyes. Por parte de la razón, porque vemos que es natural a ésta avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. (...) En las ciencias prácticas, los primeros que se esforzaron en discurrir algo útil para la comunidad de los hombres, no pudiendo por sí mismos abarcar todas las cosas, crearon instituciones muy imperfectas y deficientes en muchos puntos; estas instituciones fueron modificadas por los sucesores al fundar otras que resultaron menos deficientes para la utilidad común. Y por parte de los hombres, cuyos actos regula la ley, puede ésta ser rectamente modificada, ya que cambian las condiciones de los hombres, los cuales llenan sus necesidades según sus diversas situaciones" (9).

- Se debe modificar la ley humana cuando el beneficio equilibre el perjuicio ocasionado por el cambio de la costumbre. "Esto acontece siempre que del nuevo decreto se saca un provecho muy grande y notorio o en caso de extrema necesidad, cuando la ley vigente por largo tiempo entraña una injusticia manifiesta y su cumplimiento es sumamente nocivo" (10).

Sobre la forma política, muy semejante a la combinación monarquía-aristocracia que Aristóteles propone (11), y sobre la importancia de la propiedad, nos encontramos con la *cuestión* 105, que trata sobre los preceptos judiciales. En ella notamos:

- Una prefiguración sobre la monarquía unida a las Cortes, si bien éstas con escaso poder, y con una aristocracia *mediadora* -nobleza y clero-, en la antigua ley judía: "Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que

todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en la "Política". La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo varias especies. (...) Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía -por cuanto es uno el que preside a toda la nación-, la aristocracia -porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder- y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige. Tal fue la constitución elegida por la ley divina. -Deut. 1,15, 1,13; Ex. 18,21-" (12).

- La responsabilidad y moderación en el uso y el disfrute de los bienes, al señalar Tomás de Aquino que ni la vieja ley, ni el Filósofo consienten en su venta indiscriminada: "Así se evitaba que la propiedad pasase a manos de pocos y los habitantes se vieses en la necesidad de emigrar de su ciudad o nación" (13).

En *La monarquía*, Tomás de Aquino recoge la importancia de la sociedad para la vida humana casi transcribiendo un conocido texto de *La Política* de Aristóteles (14): "Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas" (15).

Más allá de Aristóteles, considera la paz como una condición necesaria a la unidad y la utilidad social. La paz se hace sinónimo de unidad y ésta de la primera: "Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma. Luego, esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz" (16).

La paz, a su vez, viene dada por el orden y la moderación:

"Así como es la vida en un hombre, así es la paz en un reino, y así como la salud no es otra cosa sino la moderación de los humores, así hay paz cuando cada cual conserva su orden propio" (17). Concepto sobre la paz que Tomás de Aquino recoge del pensamiento cristiano, en la línea de la filosofía agustiniana: "La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y activa. La paz del cuerpo y del alma, la vida metódica y la salud del viviente. La paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la concorde obediencia en la fe, bajo la ley eterna. **La paz de los hombres la ordenada concordia.** La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad, la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. (...) **La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar**" (18).

En las dos proposiciones que hemos subrayado del texto de San Agustín, se recoge el concepto de justicia de Aristóteles, la *apacia* de Séneca, la razón de Marco Aurelio, el cristianismo primero y el *espíritu* del derecho romano. Son las ideas que debieron *sorprender* a Balmes en un primer momento, actuando como un revulsivo en el largo proceso de su formación y de su trabajo intelectual, aunado todo ello a la reflexión del *sentit comú* y sin perder el norte de la defensa de los bienes eclesiásticos y la función de la Iglesia en la nueva sociedad que se avecinaba.

4.2. Vives y la Escuela Catalana del *sentit comú*.

La constancia y la practicidad, características del carácter de Balmes, le permitieron enriquecerse con todo aquello que el medio le aportaba. La cultura del sentido común y el *seny* catalán, formaba parte de su vida cotidiana; muy posiblemente de su vida familiar y, de algún modo, del talante de sus profesores por muy tradicionalistas que fueran. Miguel de Unamuno *analiza* en varias de sus obras (19) la *figura* de Balmes. Veamos que opinión le merece el *common sense* al tiempo que *da por sentado* que ésta era la filosofía de la Escuela catalana: "Menéndez y Pelayo, en su exaltación de humanista español, que no quería renegar del Renacimiento, inventó lo del vivismo, la filosofía de Luis Vives, y acaso,

no por otra cosa que por ser, como él, este otro, español renaciente y ecléctico. Y es que Menéndez y Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocesisimo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del *common sense* que no quería comprometerse y era toda de compromiso, y que tan bien presentó Balmes, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia" (20).

Transcribimos este parecer como exponente de las opiniones que sobre Balmes se desarrollan en un sector significativo de la intelectualidad española de principios de siglo.

Casanovas, Alain Guy y Menéndez Pelayo (21), según afirma José Luis Abellán, coinciden en señalar en Ramón Martí d'Eixalà (1808-1857) al fundador de la Escuela filosófica catalana, así como a Javier Llorens su continuador y perfeccionador. El primero se forma en la Universidad de Cervera, en la que fue profesor así como en la Academia de Ciencias y en la Universidad de Barcelona, al ser trasladada en 1837 la Universidad a esta ciudad, y en la que se había recogido la tradición de Cervera.

Martí d'Eixalà, nacido en una familia de extracción jurídico-mercantil, enseñará ideología y derecho civil. A él se debe el *Manual de Historia de la Filosofía* (traducido de Mr. Amice), seguido de un apéndice propio sobre la *Filosofía en España* (22). Defiende una filosofía a medio camino entre el realismo y la empíria, al margen de la escolástica, basada en la consideración de la conciencia como garantía inmediata de verdad.

La reacción absolutista, (1824-1833), la guerra de los Siete años (1833-1840) y el cierre de la Universidad por Espartero (1830-1832), hacen que algunas instituciones civiles catalanas, como la Junta de Comercio y las Academias inicien una serie de cursos de humanidades, de ciencia y de filosofía a fin de paliar las carencias de la enseñanza oficial. En este ámbito la filosofía del *sentido común* se hace totalmente permeable al mundo académico y cultural del momento, dada su consonancia con los nuevos aires de *progreso y utilidad*, en orden a introducir una nueva filosofía al margen de la escolástica. Veamos las palabras de Monlou, con motivo de la *Inauguración de las enseñanzas gratuitas establecidas en la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona*: "Esta Academia ... lleva por norte la *utilidad*, despreciando

en alto grado las *sutilezas* con que pierden el tiempo y estrujan su mente genios mezquinos e incapaces de remontarse a la esfera del positivismo" (23).

Jordi Berrio en *El pentsament filosòfic català* recoge una definición de Mirabent sobre el sentido común: "El sentit comú és una dada prèvia, és un fonament primordial anterior a tot discurs i a tota forma reflexiva; com la intuïció cartesiana, com l'activitat sintètica de Kant. És un acte original i espontani de l'esperit. El sentit comú, en termes actuals, seria una mena de raó vital de major potència il·luminadora i de més gran eficàcia que la raó per a explicar moltes de les coses que s'escapen a la ciència dels homes" (24).

Así el cambio en la *filosofía* va a coincidir con el verdadero nacimiento de la Escuela filosófica catalana. Año en que se había producido la renovación de los cursos en la Academia de Ciencias y con ella la incorporación de Martí d'Eixalà como profesor de ideología en su doble condición de jurista y laico (25). Sus discípulos forman la Escuela catalana, entre los que destaca Xavier Llorens i Barba, con quien a su vez habrán de formarse hombres como Menéndez Pelayo y Torras i Bages.

Tal como defiende Misericordia Anglès y como se puede deducir de Casanovas, Menéndez Pelayo y Guy (26), no existiría una influencia directa de Martí d'Eixalà en Balmes sino que, más bien, ambos pertenecerían al mismo campo de influencias. Por otra parte, la Escuela escocesa y la Escuela catalana no dejarían de proceder, indistintamente, de la filosofía de Vives.

Para J. Berrio, "la introducció de la filosofia del sentit comú a Catalunya és una de les fites culturals més importants del segle XIX" (27). Después de tantos años en los que había predominado el escolasticismo de la Universidad de Cervera, figuras como Martí d'Eixalà y Llorens i Barba tuvieron una enorme trascendencia en la renovación de los estudios filosóficos. Ambos introducen un empirismo psicológico que sin ser extraño al pensamiento catalán, se manifiesta de una forma moderada sin llegar al positivismo moderno.

Berrio admite tanto el entronque de la filosofía del *sentit comú* con el movimiento de la *Renaixença*, "essent una de las bases ideològiques on aquesta es fonamentà" (28), como la

afinidad del *sentit comú*, en cuanto método para obtener la verdad, con el *taranná* catalán colectivo.

A juicio de Guy, la influencia de la Escuela escocesa es mayor sobre Llorens que sobre Balmes o Martí d'Eixalà: "El profesor barcelonés -Llorens- se inspira, por lo tanto, sobre todo en la Escuela escocesa (esencialmente de Hamilton) y del kantismo. Junto a Martí de Eixalà aprendió Llorens a utilizar el empirismo inglés, la doctrina de Edimburgo y la ideología francesa, enfrentando todos esos aportes con el eclecticismo de Victor Cousin, el criticismo, el idealismo alemán post-kantiano, el antihegelianismo de Trendelenburg y, finalmente, la escuela histórica del Derecho fundada por Savigny. Pero como proclamó él mismo en su discurso *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico*, no se trataba de naturalizar en la península todas esas tesis extranjeras. Era necesario más bien elaborar mediante sus propias meditaciones y esfuerzos, una "filosofía indígena" que brotase, como toda filosofía auténtica, del terruño nacional. Por eso Llorens trató de volver a encontrar un poco de la inspiración muy hispánica de Vives, prolongando "por cuenta propia" y modernizando el impulso de la especulación catalana y levantina" (29).

Lo que nos importa de esta cita es recoger la influencia de la Escuela escocesa, la referencia a Cousin autor al que no deja de aludir Balmes y la vigencia de Vives en la Universidad catalana del momento.

Menéndez Pelayo, en *La filosofía española*, sitúa en el magisterio de Vives el origen no sólo de la Escuela escocesa, sino además del cartesianismo y de la filosofía del Padre Buffier, el autor del *Traité des premières vérités* citado y analizado por Balmes. Incluso, delimita los textos de Vives que avalan su afirmación: "Llevó esta escuela -el vivismo- su influencia más allá de los límites estrechos de la patria, y de ella nacieron: la filosofía de Bacon. (...) El cartesianismo. (...) La filosofía del Padre Buffier y la modesta, prudente y sabia, aunque incompleta, escuela escocesa, que en punto al *análisis psicológico* tiene sus precedentes en el tratado *De anima et vita* y en cuanto al criterio de verdad, al *common sense* en este pasaje del libro I *De prima philosophia* y en otros que pudieran citarse y a los cuales corresponde bien la tendencia general de las obras filosóficas de Vives: "*Quod naturale est, non potest esse ex falso* (llama *naturale* al testimonio de conciencia) *nec potest certius veri argumentum quam omnes naturaliter sic sentire... nam si magni alcuus et sapientissimi viri*

auctoritas jure habet momenti plurimum quanto habebit majus auctoritas generis humani? que es en sustancia lo que dice Reid: "El asentimiento en virtud del cual todos los hombres se afirman a sí mismos proposiciones verdaderas y universales, es un juicio natural (expresión idéntica a la de Vives, que le distingue del juicio artificial o segundo), instintivo que debe afirmarse, pero que no se razona". ¿Y me preguntará ahora el señor de la Revilla si el nombre de Vives debe colocarse al lado de los de Descartes, Kant y Hegel?" (30).

La opinión de Menéndez Pelayo es compartida por Carreras y Artau, para quien "es casi seguro que Bacon de Verulam conoció las obras vivistas a juzgar por la similitud de los asuntos y de los títulos dados a sus obras principales" (31).

Sabemos que las obras de este autor figuraban en la biblioteca de Balmes, por lo que no es aventurado establecer una relación entre el substrato significativo de Vives y las ideas de Balmes sobre el sentido común.

Dentro de la obra de Vives son especialmente interesantes el *Del instrumento de la probabilidad*, el *Tratado del alma*, *Contra los pseudodialécticos*, y *Escolta del alma*. Algunas de las máximas de este último, de transfondo senequista, podrían muy bien haber sido escritas por Balmes; y aunque desconocemos si nuestro autor las analizó directamente, transcribimos aquéllas que denotan bien algún rasgo de su carácter, bien de su ideología. Entre las primeras destacan la n° 171, *Certum in incerto* (Lo cierto en lo incierto) (32), y la n° 186, *Faciem ne aperias* (No descubras tu rostro) (33). Ideas que debió tener muy presentes a lo largo de toda su vida, al afirmarse en los principios que él consideraba válidos sin permitirse la menor duda al tiempo que era consciente de los límites del criterio de evidencia y de la necesidad de ir sobre los hechos, y en su deambular político junto a moderados y carlistas; entre las segundas, la n° 14, *In virtute oculi et manus* (En la virtud los ojos y las manos) (34), y la n° 210, *Tantum scis, quantum operaris*, (Tanto sabes cuanto obras) (35). Máximas que como veremos (36), están indisociablemente unidas al conocimiento de *sentido común* y a la exigencia, planteada por Balmes, de medir el valor de las teorías por su verdad en las cosas.

Juan Luis Vives (1492-1540) recibió una formación escolástica tradicional en Valencia. En 1509 viaja a París, donde estudió filosofía, teología, retórica, derecho, ciencias naturales y bellas artes. Se encuentra en la Sorbona con otros españoles

que por las mismas fechas enseñaban en la Universidad. En 1525 viaja a Inglaterra por deseo de Catalina de Aragón, con el fin de dirigir la educación de su hija, María Tudor. Vives ocupa una cátedra en la Universidad de Oxford, "desde donde su palabra, que formaba en el Christ College discípulos fervientes, irradió a toda Europa" (37). A juicio de A. Guy, "fue una de las cuatro grandes figuras del humanismo del renacimiento, junto a Erasmo, Guillaume Budé y Thomas More. Entre esos príncipes de la cultura representó el predominio de los dones filosóficos y analíticos sobre las dotes más bien filológicas y estéticas. En España fue el primero que adoptó una actitud filosófica verdaderamente moderna, basada en el juicio experimental" (38).

A diferencia de los reformadores protestantes o de la contrarreforma tridentina, Vives apuesta por una postura abierta, atento a captar lo nuevo pero manteniendo su fidelidad a los principios primeros. Guy destaca en Vives la piedad ardiente y sincera, el buen sentido, la preocupación práctica y el eclecticismo doctrinal. Notas aunadas a su concepción sobre la filosofía, pues se puede encontrar en Vives tanto a uno de los primeros *inventores* del diálogo como a un seguro defensor del contacto entre la dialéctica y los hechos. A Vives se debe uno de los fundamentos del criterio de sentido común, que Guy considera "la intuición esencial de Vives" (39), es decir, "su concepción famosa del juicio (*"judicium"*). Esto quiere decir que el hombre está dotado con una facultad primordial, el juicio personal, que le permite opinar por sí mismo de todas las cosas, espontáneamente, y aparte de cualquier argumento de autoridad o de cualquier presión social; este juicio no es otra cosa que la "censura" de lo verdadero y lo falso, que ejerce libremente la razón cuando nada la perturba" (40).

El estoicismo de Séneca, tamizado por la luz de *El Banquete*, el *Crátilo* y el *Fedro* de Platón, se hacen presentes en los textos de Vives. En ellos, percibimos el entramado filosófico que garantiza la certidumbre del propio juicio y con ello la viabilidad del sentido común:

a) La mente humana cuenta con los resortes necesarios para obtener un conocimiento verdadero acerca de las cosas, sin salir de sí misma y, gracias a esa seguridad, es capaz de aceptar su propia limitación a la par que alimenta su deseo de búsqueda e investigación: "La mente humana, que es la facultad para conocer la verdad, tiene cierta simpatía y

parentesco con aquellas verdades primordiales, que son como las semillas de donde nacen todas las verdades restantes, que reciben el nombre de *anticipaciones* y formaciones, llamadas *catalepsis* por los griegos. Ahí tuvo su origen la opinión de Platón, a saber, que nosotros no aprendemos, sino que recordamos, y que las almas de los hombres tuvieron conocimiento de muchas y grandes cosas antes que fuesen metidas y como forradas en los cuerpos. Pero esto, a la verdad, no más que al modo que los ojos tienen noticias de los colores antes de que del útero materno salgan a la luz; tienen la potencia, pero no el acto. De aquellas verdades príncipes, poco a poco colige otras verdades, como de la semilla emergen los tallos. Pero toda novedad engendra maravilla que acucia a la búsqueda y a la investigación. Este menester encomiéndose al juicio, de donde sigue el asentimiento o digamos el acercamiento a lo que se juzgó verdadero; y la disensión y el apartamiento de lo que se juzgó falso. Pero existe un caso intermedio que no es ni una cosa ni otra. Acontece esto, bien por la ambigüedad, que por el equilibrio de razones mantiene el juicio en suspenso, o porque el juicio no se decide por un extremo u otro, porque no recibe impulso suficiente y el asentimiento de una cosa es el disentimiento de otra, y viceversa" (41).

b) Las dudas pueden resolverse, si se cuenta con el método adecuado y con una mente ejercitada que no se deje atraer por la futilidad de conceptos no contrastados, o que fíen en el *principio de autoridad*. La seguridad del propio pensamiento no evita la reflexión y la atención constantes; antes bien, las segundas fundan la primera: "Así, pues, al momento que ocurriere una duda acerca de alguna cosa, es de absoluta necesidad que se la examine interior y exteriormente, por arriba y por abajo, por delante y por detrás, para que, al fin, *aquella verdad*, oculta y disimulada a nuestros ojos por tantos velos y tapujos, se nos descubra y ponga de manifiesto. Cuando al objeto se le añade un dicho, si no se relaciona y se coteja lo que por uno y otro lado está oculto, no será fácil saber la congruencia que entre ellas existía. Ayuda mucho a esta arte la *filosofía primera*. Hay que fijar la atención en lo que dijimos acerca de la *definición* y de la *división*, que entre sí mantienen esta coordinación. En primer lugar, está la *esencia de la cosa*; luego, la *inherencia*; a seguida, las acciones y las reacciones, sus causas y aquellas otras cosas cuya causa es ella, que la contienen, por las cuales o en las cuales está y las que contiene ella misma, y, por fin, sus aditamentos,

sus atributos, los que el ingenio humano excogitó y lo que se tomó como argumento" (42).

c) **La verdadera sabiduría nos lleva a la unidad:** "Yo voy a exponer más ampliamente cuál es mi sentir, ajustándome a la norma no de la luz natural con que sueñan los indoctos, sino de la verdad, la cual, así en la Naturaleza como encima de ella, es una solamente y no dos" (43).

d) **No hay verdadera sabiduría sin juicio verdadero:** "La verdadera sabiduría consiste en juzgar de las cosas con criterio no estragado, estimando a cada una de ellas por su valor real; no yendo en pos de lo vil como si fuera precioso, ni desechando lo precioso como si fuera vil, ni vituperando lo que fuere loable, ni loando lo que fuere merecedor de vituperio" (44).

e) **El juicio verdadero se deriva del examen que analiza las cosas en lo que son, conoce su origen y sus aspectos tanto positivos como negativos:** "Es recto y sano aquel juicio que examina con calma y con tiento de qué se origina una cosa, qué es propio de cada una de ellas, qué ajeno y contrario, qué congruente y adecuado. No hay cualidad mejor que ésta para la docencia y para las artes todas y, en último término, para la vida entera" (45).

f) **No existe juicio sin prudencia; la prudencia es una cualidad social, resultado de objetivaciones significativas elaboradas socialmente:** "Empero ellos -los juristas romanos, Cicerón-, con tan grande mérito suyo, decoráronse con el título de la prudencia, pues en todos los tiempos los jurisconsultos fueron tenidos y llamados prudentes, y la misma disciplina que profesaban, llamábase *jurisprudencia* y sus respuestas, respuestas de los prudentes, pues no pensaron que aquella profesión pudiera cautelarse sin prudencia y ser útil a la ciudad. ¿Quién será capaz de discernir y definir la equidad sin la prudencia más exquisita y vigilante?" (46).

g) **La prudencia que se acomoda a todas las situaciones de la vida, requiere dos principios, el juicio y la experiencia:** "Mas la prudencia es el arte de acomodar todas las circunstancias y percances de la vida al lugar, al tiempo, a las personas, a los negocios; ésta es el piloto y el timón en la tempestad de las pasiones, al efecto de que éstas, en su braveza, no vayan a hacer zozobrar la nave que es el hombre todo en los escollos y arrecifes, o la hundan en

el hervoroso y estruendoso ímpetu del oleaje. La prudencia nace de dos principios: del juicio y de la experiencia. Necesítase un juicio sano y sólo, y aún a trechos vívido y perspicaz. La experiencia o es una conquista nuestra personal adquirida por nuestra actuación, o es una adquisición ajena, vista, leída, oída por nosotros. A quien le falte una de estas dos cosas no puede ser prudente" (47).

h) Es viable la veracidad del juicio porque las voces en las que se asienta, proceden de un ánimo y una concepción comunes, fraguados en el uso cotidiano: "Definamos la voz significativa diciendo que es una *nota común*, mediante la cual algunos exponen a los otros sus nociones, a saber: *aquello que en su mente conciben*. Y así es que el uso es el árbitro y el dueño de los significados. (...) El significado o, digamos, la *notación* de las voces, atañe al ánimo, no a las cosas, pues *Héctor, quimera, guerra púnica*, etc., cuyas realidades no existen en parte alguna, significan algo, quiero decir, que por lo que se refiere al ánimo constituyen la nota de alguna cosa, cosa que si está ya separada de la naturaleza, todavía reside en el ánimo y en cierta manera vive en él mientras esté aprendida por el entendimiento" (48).

i) La ignorancia es fuente de numerosos errores. La práctica, los experimentos, el estudio y la meditación nos ayudan a potenciar la luz natural, sea directamente, sea de forma oblicua: "Pero el pecado anocheció nuestra mente con grandes y espesas tinieblas y quedaron maleadas aquellas normas instintivas de rectitud -la capacidad para distinguir el bien y el mal-. De la ignorancia nacen muchos errores cuando establecemos juicios desde aquellas generalidades a las especies y a las cosas particulares; quedan, con todo, en nosotros algunas reliquias de aquel bien tan grande que atestigua elocuentemente de cuánto valor era lo que perdimos. La mayor parte de los teólogos llaman a esto *sindéresis*, con voz griega, que en romance suena *conservación*. (...) Los filósofos han entrevisto de lejos esta idea y la consideran como unas anticipaciones y naturales informaciones que no hemos aprendido de los maestros ni de la experiencia, sino que las sacamos y realizamos de la Naturaleza, aún cuando algunos, según la relativa potencia de cada entendimiento, más y más seguras reglas de éstas que otros; reglas que además se cultivan y perfeccionan con la práctica, los experimentos, el estudio y la meditación. Esta a manera de luz intelectual o criterio, unas veces directa y otras oblicuamente, nos lleva siempre hacia lo bueno y lo verdadero

y nos mueve a la aprobación de las virtudes o a la censura de los vicios" (49).

Hemos observado las líneas maestras del pensamiento de Vives, las que constituyen el substrato del *Vivismo* -en la acepción de Menéndez Pelayo- y que con el aval de Guy, Berrio, Casanovas, Abellán y el mismo Menéndez, se mantiene latente en las Escuelas, escocesa y catalana, del *sentido común*.

Se trata de un pensamiento en el que la seguridad de la certeza no está reñida con la aceptación de los límites y de la misma *dificultad* para lograr un conocimiento verdadero. En palabras de J. Berrio: "L'home obté la veritat mitjançant les dades adquirides pels sentis, de les quals l'enteniment treu les regles generals. És dones, una doctrina sensualista, gràcies a la qual Vives s'enllaça amb la filosofia moderna" (50). Nuestra capacidad de conocer es limitada dado que nuestra sensibilidad sólo puede actuar como "si miréssim a través d'une finistra amb els finestrons mig tancats" (51).

Quizás, por ello, el filósofo cuenta con las garantías primeras y, al mismo tiempo, con el acicate que hará posible la investigación. Un método que sin abandonar la escolástica, en algunos de sus elementos, exige que se desprenda de vaguedades y prejuicios, y cargue de rigor y precisión las baterías del lenguaje y la experiencia. De ahí que Vives sea considerado, además, precedente de Bacon y precursor de la filosofía moderna.

El deseo de unidad y concordia, presente en la obra de Vives, no deja de estar relacionado con los primeros pensadores catalanes, entre los que destaca Ramon Llull. Unidad y arte combinatoria que se resuelven una en otra, tal como afirma Menéndez Pelayo. Categorías que no dejan de anunciar la consonancia posterior entre unidad, orden y progreso en la teoría de Balmes: "La unidad sobre todo: unidad en el conocer, unidad en el ser, todo en mí, y yo en todos los otros, y debajo de esta unidad, variedad y diversidad riquísimas e inagotables. Porque la unidad en Lulio no es unidad panteísta, tiránica y devoradora como la hidra de la fábula. En Lulio, las diferencias se reducen a unidad, pero no se destruyen, antes se razonan por medio de la Unidad, y en virtud de ella subsisten, y las cosas se mezclan sin confundirse, y la Unidad triunfa y pone su silla, pero no absorbe ni devora a lo vario y a lo múltiple, porque esa Unidad no es la identidad de los contrarios, ni es el cero,

ni se traduce con la fórmula fichtiana $A=A$, ni con la fórmula schellingiana *todo es uno y lo mismo*, sino con esta otra fórmula, de sentido tan racional y tan comprensivo: TODO ES UNO Y DIFERENTE" (52).

El *Traité des premières vérités* y los *Éléments de Métaphysique* del Padre Buffier figuraban dentro de las obras personales de Balme en una edición de 1843, si bien la primera edición de ambas -1724 y 1725, respectivamente- hace pensar que Balme conocía su contenido en los años inmediatos a su formación en Vic. Juan A. Ventosa Aguilar señala la influencia de una obra de Andrés de Guevara i Basoazabal, las *Institutiones elementales philosophiae* cuya edición se sucede entre 1824 y 1833, y "que fue adoptada como libro de texto de Filosofía en muchos Seminarios españoles" (53).

Guevara, a su vez, desarrolla las ideas de Horwarth, quien en 1767, había publicado las *Institutiones Logicae* donde casi transcribía la definición de sentido común dada por Buffier en el *Traité*. A juicio de Anglès (54) sería esta obra de Guevara la fuente más importante respecto al criterio de sentido común de Balme. Balme alude en contadas ocasiones a Buffier y a los filósofos de la Escuela escocesa; del primero, menciona la distinción entre verdades externas e internas y los criterios de sentido íntimo y de sentido común. La cita a Thomas Reid se produce de forma tangencial, a propósito de un comentario sobre Dugald-Stewart (55).

Destaca J.A. Ventosa el interés del Padre Buffier en acercarse a todas las mentalidades, así como la sencillez y claridad de sus escritos no siempre bien probados gnoseológicamente: "Su argumento favorito consiste en apelar al sentido común, pero profundiza muy poco en los fundamentos de su valor" (56).

Las fechas de edición del *Traité* (1843) y de la *Filosofía fundamental* (1846), explican, en parte, el contenido del capítulo XXXII de esta última obra. En ella, Balme *demuestra* la certeza del criterio de sentido común independientemente de cualquier otro principio.

En opinión de Jordi Berrio, Martí d'Eixalà, al introducir la filosofía escocesa del *sentit comú*, no lo hace desde las fuentes originales de Reid o Hamilton, sino "de las versiones francesas de Royer-Collard y de Jouffroy" (57). Opinión en la que coincide con J. Roure quien entre los setecientos volúmenes de la biblioteca de Martí destaca seis tomos de

Thomas Reid correspondientes a la traducción francesa de sus obras completas realizada por Jouffroy. Sin embargo, Roure no acepta una segunda hipótesis de Berrio respecto a la relación entre la Escuela escocesa, Martí d'Eixalà y los liberales catalanes que, a principios del siglo XIX, tuvieron que emigrar a causa de su actividad política e intelectual, y al volver a Cataluña, *importarían* el germen de la filosofía escocesa creándole un ambiente favorable.

Para Roure la Escuela escocesa y la Escuela catalana del sentido común serían ambas independientes, una respecto de otra, coincidiendo únicamente en el método, en la prudencia y en la mesura exigidas por la inducción científica: "Aquesta és la relació que cal establir entre Martí d'Eixalà i la Filosofia escocesa. Relació que no es de tipus causal o de fonts i de continguts rebuts, sinó d'una profunda coincidència d'actituds intel·lectuals" (58).

Menéndez Pelayo con su "desafortunada expressió, que qualificà el nostre autor d'un importador de la filosofia escocesa a Catalunya" (59), sería el principal responsable de una interpretación posterior generalizada en la que se hace depender excesivamente a la Escuela catalana de la Escuela escocesa.

Roure avala su hipótesis con el examen de la biblioteca de Martí d'Eixalà: fecha de edición de la traducción de T. Jouffroy (1845) y de los *Éléments* de Dugald-Stewart (1845). Martí d'Eixalà publica el *Curso de Filosofía Elemental* en 1841, por lo tanto no podría haber utilizado las obras anteriores en su preparación (60).

Por otra parte, no deja de ser verdad que Martí al igual que Balmes podrían haber tenido noticias de los filósofos escoceses a través de los gabinetes de lectura de los distintos periódicos catalanes, al menos de los *Esquisses de philosophie morale* de Dugald-Stewart, traducidos por Jouffroy en 1826, y según cita el mismo Roure (61).

Con todo, Menéndez Pelayo no deja de reconocer el valor de la Escuela catalana a la que reconoce una cierta *independencia* de la Escuela escocesa: "Fuera de esta desdichada escuela (la de Donoso), la actividad filosófica de España casi estaba reducida al pequeño círculo o *coetus selectus* de psicólogos catalanes, partidarios de la filosofía escocesa, que no contentos con seguir y comprobar los

pacientes análisis de la escuela de Edimburgo, habían llegado a las últimas consecuencias de la doctrina de Willian Hamilton antes de conocerle, considerando la conciencia humana *en toda su integridad* como único criterio de verdad filosófica. El *Curso de filosofía elemental*, de Martí de Eixalá (1845), fue la primera manifestación de esta doctrina, acrisolada luego en las inolvidables lecciones del doctor Llorens" (62).

El siguiente texto de Martí d'Eixalà puede clarificar el grado de mayor o menor dependencia entre ambas escuelas. Se trata de un texto interesante, además, por un doble motivo: a) Martí muestra un conocimiento actualizado de las corrientes filosóficas europeas, sin desestimar la influencia de los acontecimientos sociales y políticos en su decurso; y b) manifiesta una cierta distancia de la misma Escuela escocesa a la par que le dispensa su mejor consideración: "En 1833, al comenzar el tercer período de la revolución española, la escuela francesa del siglo decimoctavo iba desapareciendo de la escena en la misma Francia y se refugiaba á los dominios de la historia. En efecto, poco después de la restauración, la multiplicación de las relaciones con los alemanes, la propensión a las reacciones, propensión que es producto de diferentes causas que obran de consuno en la naturaleza humana, y el cambio político que experimentó aquella nación á la caída del imperio. Todo contribuyó á que del extremo á que se había precipitado una parte de la escuela sensualista se fuese á parar al extremo diametralmente opuesto. Inaugúrase entonces otra escuela que, llamando desdeñosamente empirismo los resultados, hijos de la observación y del análisis, pretende decidir á priori las cuestiones mas trascendentales. Imagina verdades necesarias conocidas por supuestos á priori, y si de vez en cuando presenta verdades luminosas y fecundas, son procedentes de la inducción analítica que ha usado sin advertirlo: á esta escuela se la llama ecléctica.

Colateral a la misma y con mejores cimientos sin disputa se ha levantado otra que es conocida con el dictado de escocesa. Usando de prudente reserva se guarda bien de resolver las cuestiones á priori. Limitase a resolver todos los hechos observables así internos como externos y á afirmar lo que rigurosamente de ellos resulta; y de otra parte á cada generalización no le da mas extensión de la que le corresponde; es decir, que al encontrar una ley no se precipita a formar con ella un sistema, esplicando con la misma todos los fenómenos de la naturaleza inteligente, y con

este proceder evita el escollo en que cayó la escuela sensualista" (63).

Precisamente Martí d'Eixalà, a juicio de Jordi Berrio, "al aceptar una certeza basada en el sentido común, sin demostración sistemática, no dejaba de mantener una actitud no racional" (64). Balmes al situar el criterio de sentido común en el mismo nivel gnoseológico que al criterio de evidencia, tratando de fundamentarlo, admite, de algún modo, que no todo es racional en el substrato del conocimiento humano. Idea defendida por Tirso Alesanco (1965), quien denomina "arracional" (65) al instinto intelectual balmesiano que motiva en todos los hombres el asentimiento común.

En el estudio de Roure la *no racionalidad* de Martí se mudaría en *cautela respetuosa* ante lo no cognoscible desde parámetros estrictamente racionales. Reid tras rechazar el valor de las ideas, afirma que el entendimiento humano conoce directamente los objetos sin necesidad de copia alguna; Martí, en esta misma tesitura, guardaría silencio, por lo que no puede decirse que comparta la teoría escocesa de la percepción, al menos cuando escribe el *Curso de Filosofía Elemental* (66). Para Roure, de establecerse alguna semejanza tendría que hacerse con la ideología escéptica de V. Cousin, "l'unic autor que semble aliè al pensament de Martí és Cousin" (67).

En cualquier caso, las afirmaciones anteriores no hacen sino afianzar la idea de una cultura del *sentido común* previa a cualquier tipo de diferencia o de discrepancias. Igualmente, ponen en evidencia uno de los problemas centrales de la teoría en la época que nos ocupa: el carácter del sentido común, su validez para enjuiciar los hechos y su capacidad como alternativa a los criterios racionalistas y de la escolástica. Balmes será un pensador más dentro de esta ideología, si bien con aportaciones específicas que le hacen merecer un lugar propio.

Sin avanzar en el contenido del capítulo tercero de la segunda parte, si queremos resaltar alguna nota distintiva de la postura de Balmes: a) tratará por todos los medios de encontrar una garantía gnoseológica que legitime filosóficamente el criterio de sentido común; b) intentará hacer compatible este criterio con el pensamiento de Tomás de Aquino; c) lo hará extensible a la interpretación de los hechos sociales, a las significaciones sociales compartidas

y a la acción política; y d) lo esgrimirá en defensa de la operatividad del clero y de los bienes eclesiásticos.

Como pertenecientes a un mismo contexto teórico, y sin entrar en el grado de validez de los *criterios* respectivos, es interesante mencionar aquellos aspectos en los que coinciden Balme, Martí y el mismo Vives. Son los puntos que pueden observarse, a su vez, en Thomas Reid: a) obtención del conocimiento mediante el método de la observación directa; b) preeminencia de los hechos al probar en ellos la certeza; c) análisis exhaustivo de los contenidos de la conciencia, considerada ésta como un hecho simple, equiparable a la unicidad de la verdad; y d) consonancia de la reflexión y la introspección en el método de estudio con independencia del objeto analizado.

La influencia de Vives sobre la Escuela escocesa resulta particularmente significativa en la doctrina de los juicios naturales -que como ya hemos mencionado prestan su jerarquía a la viabilidad del sentido común-, que, en su caso, pueden servir de apoyo a las creencias religiosas. En opinión de Berrio: "Cal assenyalar l'analogia que hi ha entre aquesta doctrina dels judicis naturals de Vives i la del sentit comú del pensament sensualista escocès de Thomas Reid. Un exemple de judici natural és la idea que l'home té de Déu. Això ha estat la causa que modernament alguns autors hagin considerat que la doctrina del sentit comú tenia ja un precedent en Vives i que era la filosofia nacional de Catalunya, lligada al "seny" català" (68).

Entre los autores que forman la Escuela escocesa del sentido común, es necesario nombrar a Dugald-Stewart (1753-1828), T. Brown (1778-1820) y W. Hamilton (1788-1856) junto con Thomas Reid (1710-1796) a quien se considera el iniciador.

Reid, pastor presbiteriano, parte del análisis del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, centrándose en los problemas que se deducen del escepticismo al que llega este último en relación a las creencias religiosas. Reid, aplicando la observación y la inducción a los contenidos de conciencia, opone a Hume las convicciones primeras del *common sense*, relativas a la existencia de las causas y las sustancias. Dentro de su obra, nos vamos a centrar en la *Investigación del entendimiento humano según los principios del sentido común*, (1764) y los *Ensayos sobre las facultades intelectuales* (1785).

Daniel Schulthess en *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid* (1983), destaca el problema fundamental al que se enfrenta Reid: "Le problème fondamental auquel Reid est confronté et qui suscite sa défense du sens commun est celui du scepticisme. Il ne s'élève pas contre une philosophie dogmatique, qui affirmerait peut-être des vérités inaccessibles au sens commun, mais des raisons de suspendre le jugement, notamment dans des domaines où une telle démarche interfère avec ce que l'attitude naturelle tient pour vrai" (69).

Para Reid el *common sense* es la forma más importante de la razón, su primer resultado (70), y su autoridad es independiente de cualquier corriente filosófica (71). Es la parte que se ocupa de los juicios fundamentales y comunes a toda la humanidad, que pertenecen a los elementos naturales de los que dispone el entendimiento humano. El *common sense* va, así, unido a los primeros principios de la filosofía natural, cuya naturaleza es completamente diferente de los axiomas matemáticos, de forma que no tienen, ni ha de exigírseles, el mismo género de evidencia: "Il y a un moyen de rendre plus claire l'évidence des premiers principes, lorsqu'on la conteste: seulement il faut savoir s'y prendre, et ne pas oublier que celle évidence n'est pas démonstrative, mais intuitive, et qu'elle ne demande pas à être prouvée, mais seulement placée dans un jour convenable" (72). No se trata, pues, de verdades necesarias, sino de principios útiles para resolver situaciones fácticas. Entre ellos, Reid sitúa los siguientes: "Les mêmes effets procèdent des mêmes causes ou de causes semblables. On ne doit assigner aux effets naturels que des causes réelles, et suffisantes pour en rendre raison" (73).

El hombre no debe caer en el escepticismo, ni dejarse llevar por la multitud de opiniones de los filósofos; laberinto de sueños, contradicciones y absurdos, donde no se encuentran "à peine quelques rares vérités" (74). Para conocer las operaciones del espíritu, Reid propone la reflexión, la apreciación de la lengua y la observación de la conducta de los hombres.

El valor de la reflexión viene garantizado porque todas las operaciones del espíritu son conscientes. Reid no da valor a las ideas, a las que considera copias devaluadas de las cosas, construidas por la mente humana, y por lo tanto gratuitas e innecesarias.

Reflexión y atención van unidas, y son ambas quienes deben ocuparse de los fenómenos del espíritu: "Toutefois il est notre pouvoir, lorsque l'intelligence a reçu son développement, de fixer l'attention de l'esprit sur ses pensées, ses affections et ses autres opérations; alors, soit que ses opérations soient présentes, ou que leur trace soit encore récente dans la mémoire, l'acte de l'esprit, qui y fait attention, s'appelle réflexion. Or, nous prenons pour accordé que celle réflexion attentive nous fait connaître les opérations de notre esprit d'une manière aussi claire et aussi certaine que la vue nous découvre les objets placés devant nous yeux. Cette réflexion est une sorte d'intuition: elle donne relativement à ce qui se passe en nous, la même conviction que la faculté de voir, relativement aux objets de la vue" (75).

Con la confianza en la veracidad del sentido común y en la capacidad de la mente humana para captar la verdad, Reid considera innecesario explicar el hecho de la percepción: "Si la faculté de percevoir les objets extérieurs dans des circonstances données est un élément de la constitution originelle de l'esprit humain, tous les efforts qu'on fera pour l'expliquer seront vains: on ne peut donner d'autre raison de la constitution des choses, que la volonté de celui qui les a faites" (76).

El valor del sentido común se impone ante cualquier otro criterio, y cualquier percepción o idea que entre en contradicción con los hechos admitidos por el sentido común es automáticamente no verdadera. Una conclusión si ha sido deducida dentro de un proceso lógico correcto a partir de los primeros principios, no tiene posibilidad alguna de contradecir al *common sense*, pues la verdad le es inherente de forma constante.

Schulthess destaca el paralelismo observado por Reid entre lengua y metafísica (77), en el que, a su vez, Reid se remontaría al *De Interpretatione* de Aristóteles, donde se haría la primera justificación de un *lenguaje común*. En los *Eléments de Métaphysique* (1704) del Padre Buffier, existiría a juicio de Schulthess una interpretación semejante respecto a la relación existente entre lengua y metafísica, en este caso, la inteligibilidad del ser o la realidad (78).

A partir de los textos analizados y conocidas las fechas de edición de la traducción de Théodore Jouffroy (1828-1836),

cabría una doble hipótesis: a) Balmes tuvo un acceso temprano a la obra de Reid y entonces existiría una cierta influencia, si bien no tanto directa como en forma de acicate que motivó en Balmes una investigación sistemática sobre las posibilidades gnoseológicas del *common sense*; b) sin haber ocurrido ese conocimiento, la aproximación se produce a través de los textos de Guevara y Buffier, pero sin desestimar que parece estar al tanto de la relación entre Reid y Dugald-Stewart, y de la de éste con Buffier sin aludirse directamente a sí mismo: "He indicado que quizá Dugald-Stewart se había aprovechado de las doctrinas de Vico; sin que por esto quiera hacerle el cargo que se dirigió contra su maestro Reid, de quien se dijo que resucitaba las doctrinas del padre Buffier, jesuita" (79).

En cualquier caso, sí hubo una cierta consonancia de ideas y sentimientos en torno a la vigencia del *sentit comú*, *sens commun* o *common sense* que, de hecho, constituía una de las objetivaciones racionales más novedosas en el pensamiento eclesiástico de finales del XVIII y principios del XIX. Una vez advertidas estas ideas en la Escuela escocesa y en la obra de Martí d'Eixalà, con claras concomitancias de Vives y del Padre Buffier, Jaime Balmes trató de definir y legitimar el *sentido común* como criterio alternativo, y complementario, para la obtención de la certeza al margen de las abstracciones teóricas de la filosofía.

Quizás sea este el punto que consideramos fundamental y en el que coincidimos con la opinión de Misericordia Anglès (1992) si bien con algunas diferencias de matiz. Para Anglès los criterios de conciencia, de evidencia y de sentido común son equipolentes y complementarios en la obra de Balmes. A nuestro juicio, sería el *sentit comú* el criterio central; dado que la obra de Balmes se desarrolla en una dinámica permanente con la acción -aún no la praxis-. La acción del pensamiento que girando en torno a sí misma y a su proyección sobre el objeto -la realidad- va encontrando, si bien al principio por vía negativa, su propia medida. Y ahí el sentido común -como veremos en la 2ª parte de la presente Tesis- cobra entidad a caballo entre el deseo humano y las significaciones comunes en las que el hombre vive.

M. Anglès considera irrelevante la vinculación de Balmes con la Escuela escocesa a diferencia de su relación con otra corriente específica de pensamiento, formada por seguidores de Buffier y que Anglès denomina "eclesiàstics del *sentit*

comú" (80), perteneciendo alguno de sus miembros a la Compañía de Jesús. El manual de Andrés de Guevara i Besoazabal habría servido de fuente de primer orden. A nuestro parecer, es tan importante deslindar las fuentes como comprender la respuesta y los motivos de Balmes; quien, por otra parte, no se reconoce discípulo expreso de Buffier ni de escuela alguna. El *Curso de Filosofía Elemental* de Martí d'Eixalà y su traducción del *Manual de la Historia de la Filosofía* de Amice obraban en la biblioteca personal de Balmes -como expresamente ha reconocido Miquel Batllori- (81), y situarlo al margen de ese contexto sería privarnos de una clave fundamental en el conocimiento de nuestro autor.

Notas. Primera parte. Capítulo 4º.

(1) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 40).

(2) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 43).

BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 249).

(3) BALMES, J. **Epistolario**. Carta nº 33. Obras Completas I, op. cit., (págs. 591,592).

(4) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 112).

Vide BLANCHE-RAFFIN, A. de (1849): **Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages**, op. cit., (pág. 30).

(5) MENÉNDEZ PELAYO, M. **Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria**, op. cit., (pág. 216).

(6) AQUINO, T. de. (1956): **Suma Teológica**, 1-2. "Tratado de la Ley" (1-2,q.90,a.2.a.4). Tomo VI. Versión e introducción de C. Soria. Madrid, B.A.C. (pág. 42).

(7) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley" (1-2,q.94,a.2). Tomo VI, op. cit., (pág. 129).

(8) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley" (1-2,q.95,a.2). Tomo VI, op. cit., (pág. 171).

(9) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley" (1-2,q.97,a.1). Tomo VI, op. cit., (pág. 193).

(10) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley" (1-2,q.97,a.2). Tomo VI, op. cit., (pág. 196).

(11) Vide ARISTÓTELES (1977): **La política**. Lib. VI, Cap. IV. Edición de C. García Gual y A. Pérez García. Madrid, Editora Nacional, (pág. 261).

(12) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley Antigua". (1-2,q.105,a.1). Tomo VI, Versión e introducción de C. Soria. Madrid, B.A.C. (pág. 486).

(13) AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley

Antigua". (1-2,q.105,a.2). Tomo VI, op. cit., (pág. 496).

(14) Vide ARISTÓTELES (1977): **La política**. Lib. I, cap. II, op. cit., (págs. 49,50).

(15) AQUINO, T. de, (1989): **La monarquía**. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Robles y A. Chueca. Madrid, Tecnos, lib. 1º, cap. 1.2., (pág. 6).

(16) AQUINO, T. de. **La monarquía**. lib. 1º, cap. 2.8., op. cit., (pág. 13).

(17) AQUINO, T. de. **Comentarios a San Mateo**, c. 12. Citado en ROBLES, L. y CHUECA, A. *Estudio Preliminar*, a "La monarquía" de T. de Aquino. (pág. XXXVI).

(18) SAN AGUSTÍN (1944): **La Ciudad de Dios**. Traducción de J.C. Díaz Bayral. Madrid, Apostolado de la Prensa S.A., (págs. 747-748).

(19) Vide ITURRIOZ, J. (1947): **"Balmes y Unamuno"**. **Sentido Común y Paradoja**. Pensamiento, Madrid, FAX, (págs. 295-314).

(20) UNAMUNO, M. (1982): **Del sentimiento trágico de la vida**. Madrid, Espasa Calpe, (pág. 259).

(21) ABELLÁN, J.L. **Historia crítica del pensamiento español**. Tomos IV-V. Cap. XIV. Madrid, Espasa Calpe, 1984. (pág. 348).

(22) ABELLÁN, J.L. **Historia crítica del pensamiento español**. Tomos IV-V. Cap. XIV. op. cit., (pág. 348).

ROURE, J. (1980): **Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX**. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, (pàg. 29).

(23) ROURE, J. **Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX**, op. cit., (pàg. 53).

(24) BERRIO, J. (1966): **El pensament filosòfic català**. Barcelona, Bruguera, (pàg. 67).

(25) Vide ROURE, J. **Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX**, op. cit., (pàg. 58).

(26) Vide CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas-I, op. cit., (págs. 489-491).

MENÉNDEZ PELAYO, M. (1964): **La filosofía española.** Selección e introducción de C. Lascaris Comneno. Madrid, Rialp, (págs. 71-73).

GUY, A. (1966): **Los filósofos españoles de ayer y de hoy.** Traducción de L. Echávarri. Buenos Aires. Losada, (pág. 107).

(27)(28) BERRIO, J. **El pensament filosófic catalá**, op. cit., (pàg. 66).

(29) GUY, A. **Los filósofos españoles de ayer y de hoy**, op. cit., (pág. 107).

(30) MENÉNDEZ PELAYO, M. **La filosofía española**, op. cit., (págs. 71-3).

Vide BALMES, J. (1963): **Historia de la filosofía.** Obras Completas III. Madrid, B.A.C., (pág. 450).

(31) CARRERAS Y ARTAU, (1949): **Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía**, en "Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Balmes y Suárez. Barcelona, 1948". Madrid, Instituto "Luis Vives", CSIC, (pág. 104).

(32) VIVES, J.L. (1947): **Escolta del alma.** "Obras Completas", Tomo I. Madrid. Generalitat Valenciana-Aguilar, (pág. 1198).

(33) VIVES, J.L. **Escolta del alma.** "Obras Completas", Tomo I, op. cit., (pág. 1200).

(34) VIVES, J.L. **Escolta del alma.** "Obras Completas", Tomo I, op. cit., (pág. 1180).

(35) VIVES, J.L. **Escolta del alma.** "Obras Completas", Tomo I, op. cit., (pág. 1203).

(36) Vide cap. 3º, parte 2ª.

(37) (38) GUY, A. **Los filósofos españoles de ayer y de hoy**, op. cit., (pág. 52).

(39) (40) GUY, A. **Los filósofos españoles de ayer y de hoy**, op. cit., (pág. 54).

(41) VIVES, J.L. (1947): **Obras filosóficas. Del instrumento de la probabilidad.** "Obras Completas", Tomo II. Madrid. Generalitat Valenciana-Aguilar, (pág. 979).

- (42) VIVES, J.L. **Obras filosóficas. Del instrumento de la probabilidad.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (pág. 983).
- (43) VIVES, J.L. **Tratado del alma.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (Dedicatoria, pág. 1148).
- (44) VIVES, J.L. **Introducción a la sabiduría.** "Obras Completas", Tomo I, op. cit., (pág. 1205).
- (45) VIVES, J.L. **Tratado del alma.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (pág. 1199).
- (46) VIVES, J.L. **De la corrupción del derecho civil.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (pág. 521).
- (47) VIVES, J.L. **De la corrupción del derecho civil.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (págs. 645,646).
- (48) VIVES, J.L. **Del instrumento de la probabilidad.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (pág. 1010).
- (49) VIVES, J.L. **Tratado del alma.** "Obras Completas", Tomo II, op. cit., (pág. 1194).
- (50) (51) BERRIO, J. **El pensament filosòfic català,** op. cit., (pàg. 48).
- (52) MENÉNDEZ PELAYO, M. **La filosofía española.** op. cit., (pág. 162).
- (53) VENTOSA AGUILAR, J.A. (1957): **El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S.I.** Seminario Conciliar de Barcelona, Barcelona, (pág. 137).
- (54) Vide VENTOSA AGUILAR, J.A. **El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S.I.,** op. cit., (pág. 125).
- ANGLÈS, M. **Els criteris de veritat en Jaume Balms,** op., cit., (pàgs. 253). La opinión de Anglès parece haber sido aceptada, o, al menos, no discutida. Vide COLOMER, E. (1996): **Vers una imatge nova de Balms.** Vic, Ajuntament de Vic.
- (55) BALMES, J. (1963): **Filosofía fundamental.** Obras Completas II. Madrid, B.A.C. (pág. 167).

Vide BALMES, J. Historia de la filosofía. Obras Completas III, op. cit., (págs. 168,169).

Vide nota (79) de este capítulo.

(56) VENTOSA AGUILAR, J.A. El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S.I., op. cit., (pág. 25).

(57) BERRIO, J. El pensament filosòfic català, op. cit., (pàg. 67).

ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 132).

(58) ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 198).

(59) ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 178).

(60) Vide ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 180).

(61) Vide ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 189).

(62) MENÉNDEZ PELAYO, M. La filosofía española. op. cit., (pág. 368).

(63) AMICE (1842): Manual de la Historia de la Filosofía. Traducción de Martí d'Eixalà. Barcelona, Imprenta del Constitucional, (págs. 197,198).

(64) BERRIO, J. El pensament filosòfic català, op. cit., (pàg. 69).

(65) ALESANCO, T. (1965): El instinto intelectual en el pensamiento de Jaime Balmes. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, (págs. 177 y sigs.).

Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (págs. 77 y sigs.).

(66) Vide ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 239).

(67) ROURE, J. Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX, op. cit., (pàg. 236).

- (68) BERRIO, J. El pensament filosófic catalá, op. cit., (pàg. 47).
- (69) SCHULTHESS, D. (1983): Philosophie et sens commun chez Thomas Reid. (1710-1796). Berne. P. Lang-Universität de Neuchâtel, (pág. 44).
- (70) Vide REID, T. (1983): Essays on the intellectual powers of man, en "Philosophical Works". I-II. Introduction by H.M. Bracken. Georg Elmes Verlag. Hildesheim, Zürich, New York. (Essay VI, Cap. I, 425a).
- (71) Vide REID, T. Inquiry into the human mind, en "Philosophical Works", op. cit., (Cap. V, sec. 70, pág. 127b).
- (72) REID, T. (1828): Oeuvres Complètes. Publiées par M. Th. Jouffroy avec des fragments de M. Royer-Collard. Paris, chez A. Santelet et Cie, Libraires, (pág. 48).
- (73) REID, T. Oeuvres Complètes, op. cit., (pág. 47).
- (74) REID, T. Oeuvres Complètes, op. cit., (pág. 70).
- (75) REID, T. Oeuvres Complètes, op. cit., ((pág. 50).
- (76) REID, T. Oeuvres Complètes, op. cit., (pág. 132).
- (77) Vide REID, T. Account of Aristotle's Logic, en "Philosophical Works", op. cit., cap. II, sec V, (págs. 691b-692a).
- (78) Vide SCHULTHESS, D. Philosophie et sens commun chez Thomas Reid. (1710-1796), (pág. 101).
ARISTÓTELES (1975): Categorías, en "Órganon. Escritos de Lógica". Edición de G. Quintana, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.
- BUFFIER, C. (1725): Elemens de Mé'taphisique. A la portée de tout le monde. A Paris. Chez Pierre François Giffart, (c. 3ª).
- (79) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 167).
- (80) ANGLÈS, M. Els criteris de veritat en Jaume Balmes, op., cit., (pàgs. 279-284).

(81) BATLLORI, M. (1994): De la Edad Media a la Contemporánea. Conversaciones sobre mi obra. Barcelona, Ariel, (pág. 118).

Capítulo 5º: Autores citados en sus obras. Biblioteca balmesiana. ¿Es Jaime Balme un sintetizador? Resolución y creatividad.

5.1. La Biblioteca balmesiana.

Al adentrarnos en la biblioteca de nuestro autor, observamos en sus fondos una variedad notable respecto a los asuntos, y al carácter de las obras y publicaciones. Contiene quinientos cincuenta y nueve volúmenes sin recoger los catálogos, las revistas y las obras del autor. Esto nos da una idea de la pluralidad de intereses, por más que sepamos que no eran éstos los únicos libros leídos por Balme; además, constituye una muestra de sus aficiones literarias y científicas, y de su actividad apologética. Con todo, no parece necesaria una mención completa a no ser que esté directamente relacionada con los temas analizados en la presente Tesis.

De ahí que nos fijemos en las obras que consideramos más significativas, siguiendo la clasificación establecida por M^a Dolores Carré y Mercedes Farré, autoras del Catálogo de la *Exposición bibliográfica balmesiana*, organizada con motivo del I Centenario (1):

a) **Obras generales** (2): Destaca una *Encyclopédie du XIX siècle. Répertoire universel des sciences, des lettres et des Arts, avec la biographie des hommes célèbres* ... Paris, 1845.

b) **Bibliografías** (14): Catálogos de distintas librerías de Madrid, París, Barcelona y Bruselas; v.gr., "Acquéreurs du magasin de détail de Baudry... *Livres anglais, italiens, espagnols, portugais et allemands*", París. Algunos nos acercan a las cuestiones que interesaban a Balme y al momento aproximado, como *Idea de una bibliografía crítico-médica*, F. Janer, Barcelona, 1841; y *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura en Cataluña*, F. Torres Amat, Barcelona, 1836.

c) **Revistas** (32): Publicaciones generales que tratan distintos temas (literarios, políticos, filosóficos y científicos), siendo mayoría los asuntos religiosos. Editadas en Madrid, París, Sevilla, Barcelona, Córdoba y Bruselas. La

mayoría corresponde a los años 1840-45, años en los que Balmes prepara la edición de sus obras fundamentales. Entre ellas se encuentra la *Revista de los intereses materiales y morales*, publicación de doctrinas progresistas en favor de la humanidad de D. Ramón de la Sagra, Madrid, 1844.

d) **Publicaciones de Sociedades (7):** Reglamentos de la Academia de Buenas Letras de Barcelona y de la Academia Española.

e) **Filosofía (58):** Obras españolas y francesas, con alguna traducción de Kant, Hegel, Fichte y Schelling. Por las fechas de edición observamos el interés de Balmes hacia las obras relacionadas con la preparación de la *Filosofía fundamental*. Se observa, igualmente, el deseo de conocer la frenología y de tener a mano las obras de Martí d'Eixalà; así como distintas obras relativas al desarrollo conceptual del *sentido común*, entre las que destacan las obras del Padre Buffier y de Andrés de Guevara i Basoazabal. En el *Manual de la Historia de la Filosofía* de Amice (1842) traducido por Martí d'Eixalà, y en una nota a pie de página, se encuentra una precisión sobre la *Escuela histórica* de Cousin, a la que el autor prefiere denominar *positiva* al fundarse en la observación de los hechos y en la búsqueda de resultados directos, en vez de partir de hipótesis y "prescindiendo de los sistemas que la historia nos ha conservado" (2). Citamos las más significativas:

- . Amat, F. *Physicae Generalis institutiones*. Barcelona, 1785.
- . Ancillon, F. *Essais de Philosophie, de Politique et de Littérature*. Paris, 1832.
- . Bacon de Verulam, F. *Oeuvres*. Première série, *De la Dignité et l'Accroissement des Sciences*; Deuxième série, *Nouvel Organum. Essais de morale et Politique. De la Sagesse des Anciens*. Paris, 1845.
- . Buffier, C. *Oeuvres philosophiques du Père ... , Traité des premières vérités. Éléments de métaphysique. Examen des préjugés vulgaires*. Paris, 1843.
- . Clarke, S. *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1843.
- . *Essais du chevalier ... , Chancelier d'Angleterre sur divers sujets de Politique et de Morale*. Paris, 1834.
- . Cock, N.J. de, *Ethicae seu Philosophiae Moralis Elementa*. Lovaina, 1839.
- . Condillac, E.B. de, *Oeuvres*. Paris, 1792.
- . Cubí y Soler, M. *Manual de Frenología o sea filosofía del entendimiento humano, fundada sobre la fisiología del zelebro*. Barcelona, 1843.

- . Descartes, R. *Oeuvres*. Paris, 1844.
- . Dugald-Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*. Traducción francesa de L. Peisse. Paris, 1843.
- . Fénelon. *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1843.
- . Fichte, J.T. *De la destination du savant et de l'homme de lettres*. Traducción francesa de M. Nicolas. Paris, 1838.
- . Fichte, J.T. *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la science de la connaissance*. Traducción francesa de P. Grimblot. Paris, 1843.
- . Guevara, A. *Institutionum Elementarium Philosophiae*, 1800. Obra en poder de Balmes en 1825.
- . Hegel, J.F. *Cours d'esthétique*. Traducción francesa de M. Ch. Bénard. Paris, 1843.
- . Kant, I. *Critique de la raison pure*, seconde édition. Traducción francesa de J. Tissot. Paris, 1845.
- . Leibnitz, G.G. *Oeuvres*. Traducción francesa de M. A. Jacques. Paris, 1842.
- . Leibnitz, G.G. *Pensées de ... sur la religion et la morale*. Traducción francesa de M. Emery. Bruxelles, 1838.
- . Locke, J. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Traducción de M. Coste. Amsterdam, 1758.
- . Malebranche, N. *De la recherche de la vérité*. Paris, 1721-26.
- . Martí de Eixalá, R. *Curso de Filosofía Elemental*. Barcelona, 1841.
- . Martí de Eixalá, R. *Apéndice de la Filosofía de España*, en el "Manual de la Historia de la Filosofía" de Amice. Barcelona, 1842.
- . Pascal, B. *Pensées de Monsieur ... sur la Religion & sur quelques autres sujets*. Lyon, 1669.
- . Schelling, F.G. *Système de l'Idealisme transcendantal par...* suivi 1^o d'un jugement sur la Philosophie de M. V. Cousin, et sur l'état de la Philosophie française et de la Philosophie allemande..., Traducción francesa de P. Grimbolt. Paris, 1842.
- . Thoré, E.T. *Dictionnaire de Phrénologie et de Physiognomonie, à l'usage des artistes*. Paris, 1836.
- . Zaballos, F. *La falsa filosofía*. Madrid, 1776.

f) **Religión. Teología y apologética** (105): Obras de historia de la religión, francesas y españolas. Clásicos franceses. Varias ediciones de la Biblia, publicaciones católicas y obras de apologetas franceses. Entre ellas cabe señalar las siguientes:

- . Bonald, H. de, *Sagesse de l'Eglise Catholique dans la canonisation des Saints*. Paris, 1839.

- . Bossuet, J.B. *Avertissements aux protestans sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*. Paris, 1780.
- . Bossuet, J.B. *Historie des variations des eglises protestantes*. Paris, 1760.
- . Fénelon, F. *Refutatio des erreurs de Benoit de Spinoza*. Amsterdam, 1703.
- . Montalembert, Saint Anselme. Paris, 1844.
- . Montalembert, *Motifs qui ont ramené a l'Eglise Catholique un gran nombre de protestants*. Paris, 1827.
- . Montalembert, *Observaciones sobre el protestantismo*. Traducción castellana de V. de la Fuente, Madrid, 1842.
- . Lacordaire, H-D. *Conférences de Notre-Dame de Paris*. Paris, 1844.
- . La Mennais, F. de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris, 1819.

g) **Historia de la Iglesia. Religión y sociedad (68):** Historias de la Iglesia, comentarios sobre documentos relativos a los bienes eclesiásticos, obras relacionadas con los jesuitas y otras cuestiones. Son obras de consulta y de referencia para Balmes. Manifiestan cierto interés las siguientes:

- . Amat, F. *Seis cartas a Irenico*, en que se dan claras y distintas ideas de los derechos del hombre y de la sociedad civil, y se desvanecen las del contrato que se finge como origen o fundamento necesario de toda soberanía, para hacerla dependiente de la reunión de los subditos. Barcelona, 1817.
- . Pascal, B. *Les provinciales, ou Lettres écrites par ... a un provincial de ses amis: avec les notes de Guillaume Wendrock*. Asterdam, 1767.
- . Ravignan, R.P. *De l'existence et de l'Institut des Jésuites*. Paris, 1845.
- . Spedalieri, N. *Influencia de la religión cristiana en la estabilidad de los gobiernos y la felicidad de los pueblos*. Edición italiana de 1791. Traducción castellana de autor no especificado. Salamanca, 1842.
- . Ximena, J.M. *Curso de Historia y Disciplina particular de la Iglesia de España*. Madrid, 1846.
- . Gioberti, V. *Considérations sur les doctrines religieuses de Victor Cousin*. Traducción italiana de V. Tourneur. Reims, 1844.
- . Moore, T. *Voyages d'un gentilhomme irlandais a la recherche d'une religion*. Traducción francesa de autor no especificado. Paris, 1833.

h) **Política, economía, derecho y ciencias sociales (82):** Ejemplares de la Constitución española de 1837, Escritos de la Comisión de Armamento y Defensa del Partido de Vic, Códigos de derecho civil, canónico y marítimo de Cataluña; Códigos de Castilla, Documentos referentes a discursos pronunciados en el Congreso de los Diputados, Escritos en defensa de la libertad de la Iglesia en Francia, Apuntes sobre economía y un tratado de antropología que Balmes debió consultar sobre las cuestiones relacionadas con la mujer para *El Protestantismo*. Destacamos los siguientes:

- . *Apuntes sobre el Derecho de Cataluña*. Barcelona, 1841.
- . Maistre, J. de, *Oeuvres du Comte de ... - Considérations sur la France. Principe générateur des constitutions politiques, etc. Délais de la Justice divine, Du Pape. De l'Eglise gallicane*. Montrouge, 1841.
- . Martin, L.A. *Histoire de la condition des femmes chez les peuples de l'antiquité*. Paris. Chez Ebrard, 1839.
- . Matter, J. *De la influencia de las costumbres sobre las leyes y de la que ejercen las leyes sobre las costumbres*. Traductor al castellano no especificado. Barcelona, 1839.
- . Mistey, E. *Deuda Española y medios de extinguirla*. Traducción castellana de E. Domínguez de Guironella. Barcelona, 1841.
- . Moro, T. *La Utopía*. Traducción castellana de G.A. de Medinilla. Madrid, 1790.
- . Riera y Comas, J.M. *Causas secretas de las principales revoluciones del globo en favor de la libertad*. Barcelona, 1848.
- . Roca y Cornet, J. *Sobre la pena capital*. Barcelona, 1841.
- . Sagra, R. de la, *La Reforma de la Constitución de 1837, innecesaria, inoportuna y peligrosa*. Madrid, 1844.
- . Sagra, R. *Lecciones de Economía Social*. Madrid, 1840.
- . Santa María, J. de, *Tratado de República, y Policía Christiana*. Barcelona, 1616.
- . *Sur l'inexactitude des principes économiques et sur l'enseignement de l'économie politique dans les Collèges*. Paris, 1847.
- . Vallejo, J.M. *Programa llamando licitadores a la empresa de traída de aguas a Madrid*. Madrid, 1845.
- . Vives, J.L. *Tratado del socorro de los pobres*. Valencia, 1871.

i) **Educación (13):** Actas de apertura de distintas cátedras en la Universidad de Barcelona, obras relativas a la defensa de la libertad de enseñanza en Francia, alguna publicación inglesa y americana. Señalamos las siguientes:

- . Edgeworth, M. and Lovell, R. *Practical Education*. New York, 1835.
- . Potter, A. and Emerson G.B. *The school and the schoolmaster*. A manual for the use of teachers... Langres, 1843.
- . Torres, J. *Philosophia Moral de Principes, para su buena criança y gouierno: y para personas de todos estados*. Burgos, 1596.

j) **Comercio** (6): Destacamos los seis títulos que se refieren a medidas de comercio exterior, y a estudios sobre política industrial y financiera de carácter interior:

- . Gutiérrez, M.M. *Nuevas consideraciones sobre libertad absoluta de Comercio y Puertos Francos*... Madrid, 1839.
- . Gutiérrez, M.M. *Comercio libre o funesta teoría de la libertad económica absoluta*. Madrid, 1834.
- . Junta de Comercio de Cataluña. *Informe que la ha dado al Gobierno acerca del proyecto de Ley de Aduanas y Aranceles*. Barcelona, 1841.
- . *Memoria de la Junta de Comercio de Cataluña relativa al estado de la industria del país y medios de fomentarla*. Barcelona, 1844.
- . Sagra, R. de la, *Industria algodonera. Examen del repertorio estadístico del Sr. D. Esteban Sayró*. Madrid, 1844.
- . Sainz de Andino, P. *Ensayo critico sobre la contratación de la Bolsa de Comercio y las ventas simuladas de los efectos públicos*. Madrid, 1845.

k) **Filología** (48): Gramática de Nebrija; diccionario de la Real Academia Española; gramáticas, alemana, italiana, francesa, latina, inglesa, española y hebrea; diccionarios español-francés, francés-inglés, italiano-español, inglés-español y catalán-castellano; métodos de pronunciación francesa e inglesa; historias de la literatura inglesa; tratados sobre el euskera, el hebreo y el griego clásico; y cuadernos de ejercicios de gramática inglesa.

Existen diccionarios para un mismo idioma -francés, inglés- de autores diferentes. El número de obras, y la actualidad de las fechas de edición, denotan la atención de Balmes hacia el aprendizaje de distintas lenguas.

l) **Ciencias puras** (24): Predominan los tratados de matemáticas, un planisferio, algún libro de Historia Natural y uno de los raros ejemplares en catalán -un manual de contabilidad general-.

Destacamos los siguientes:

- . Barreme Arismetich, Fr. *Libre facil de comptes fets*, ab lo qual se pot traurer tota especie de Comptes de tota Moneda, per enter, o trencat, tenint present los exemples que à est fi se han añadit. Gerona, no consta fecha.
- . Carnot, *Reflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitesimal*. Paris, 1839.
- . La Lande, J. *Tables de Logarithmes*. Paris, 1829.
- . Lacroix, S.F. *Éléments d'Algèbre*. Paris, 1831.
- . Sestini, B. *Memoria sopra i colori delle stelle del catalogo di Baily*. Roma, 1845.
- . Varela de Montes, J. *Ensayo de Antropología, ó sea Historia Fisiológica del Hombre en sus relaciones con las ciencias sociales y especialmente con la patología y la higiene*. Madrid, 1844.

11) **Ciencias aplicadas (10)**: Obras de medicina, fomento de la industria y la ganadería. Entre ellas cabe señalar un trabajo realizado sobre la industria algodonera de Cataluña, *Repertorio de datos generales de la Industria Algodonera de Cataluña*, resultado de las investigaciones realizadas por una Comisión especial creada al efecto el 12 de julio de 1840. Madrid, Imprenta Nacional, 1842.

m) **Literatura (75)**: Autores ingleses, franceses, clásicos castellanos, clásicos greco-latinos y manuales de retórica. Una sola obra en catalán. Destacamos las siguientes:

Catalana:

- . Rubió y Ors, J. *Roudor de Llobregat o sia los catalans en Grecia*. Poema épich en tres cants... Barcelona, 1847.

Clásicos greco-latinos:

- . Cicerón, *Opera omnia*. Madrid, 1794.
- . Homero, *Homère. L'Iliade et l'Odyssée*. Traduits en français par le Prince Le Brun. Paris, 1841.
- . Horacio, *Q. Horatii Flacci Carmina expurgata*. Venecia, 1800.
- . Lucrecio, T. *De la nature des choses*. Traduit par de Pongerville. Paris. 1845.
- . Ovidio, *Les metamorphoses d'Ovide*. Traduction de J.G. Dubois Fontanelle. Paris, 1706.
- . Platón, *Fedro*. Edición latina de 1769.
- . Virgilio, *Opera*. 1722.
- . Virgilio, *la Eneida*, en tres ediciones 1842-1845.
- . Virgilio, *Eglogas*, 1574.

Castellana:

- . Cervantes, *Novelas Exemplares* de, Valencia, 1783.
- . Granada, L. de, *Obras*. Madrid, 1711.
- . Primeria y Vidal, J. *El fabulista español*. Barcelona, 1830.
- . Quevedo, F. de, *Sueños y Discursos o desvelos soñolientos de verdades soñadas descubridoras de Abusos, Vicios y engaños en todos los Officios y Estados del Mundo*. Perpiñan, 1679.

Francesa:

- . Balzac, H. *Pensées* de, Paris, 1808.
- . La Bruyère, J. de, *Les Caractères de ... suivis Des caractères de Théophraste traduits du grec par le même*. Paris, 1829.
- . Chateaubriand, F.R. de, *Génie du Christianisme*. Paris, 1838.
- . Chateaubriand, F.R. de, *Los mártires ó el triunfo de la religión cristiana*. Traductor no especificado. Madrid, 1816.
- . Fénelon, F. *Les aventures de Télémaque*. Paris, 1818.
- . La Fontaine, J. de, *Fables*. Paris, 1824.
- . Lamartine, A. de, *Poesías*. Traducción de J. M. de Berriozabal. Madrid, 1839.
- . Maistre, J. de, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporal de la Providence*. Lyon, 1845.
- . Montesquieu, C. de, *Oeuvres complètes*. Paris, 1819.
- . Ozanam, A.F. *Études sur les sources poétiques de la Divine Comédie*. Paris, 1845.
- . Staël-Holstein, A. N. de, *De L'Allemagne*. Paris, 1818.

Italiana:

- . Vico, J.B. *Oeuvres choisies contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la science nouvelle, les opuscules, lettres, etc., précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages* par M. Michelet. Paris, 1835.

n) **Historia (39):** Predominan las obras de autores franceses. Destacamos las siguientes:

- . Bossuet, J. B. *Discours sur l'Histoire Universelle*. Lyon, 1811.
- . Calvo Rosbella, D. *Historia de Cabrera y de la guerra civil en Aragón, Valencia y Murcia*. Madrid, 1844.
- . Curcio Rufo, Q. *De rebus gestis Alexandri Magni Historia*. Madrid, 1772.

. Chateaubriand, F.R. de, *Études ou Discours Historiques sur La chute de l'Empire Romain, la naissance et les progrès du Christianisme et l'invasion des barbares*. Paris, 1838.

. Guizot, F. *Historia general de la civilización europea o Curso de Historia Moderna desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa*. Traducción castellana de F.C.N., Barcelona, 1839.

. Romain-Cornut, M. *Voltaire complice et conseiller du partage de la Pologne d'après sa correspondance*. Paris, 1846.

. Tácito, C.C. *Opera*. 1780-1.

o) **Geografía (9)**: Un *Atlas Moderne* de Bertholon, que recoge los cambios producidos en Europa (Francia, Italia, Grecia, Holanda y Alemania), y varios folletos, guías o planos de ciudades y países (Madrid, París, Londres, Bélgica y Suiza).

p) **Biografías (21)**: Galerías de personajes contemporáneos a Balmes o de autores por los que denota un especial interés. Destacamos las siguientes:

. Abelardo, P. *Cartas de Heloysa y ...*, Burdeos, 1817.

. Chateaubriand, M. de, *Memorias póstumas*. Barcelona, 1848.

. Díaz Canseco, V. *Diccionario biográfico universal de mujeres célebres*. Madrid, 1844.

. D. Carlos María Isidro de Borbón. *Historia de su vida militar y política*, escrita por un incógnito. Madrid, 1844.

. Richelieu, *Testament politique*. 1696.

. Rousseau, J.J. *Les confessions de ...*, Paris, 1838.

Del análisis de los títulos y las fechas de edición de los libros presentes en la biblioteca personal de Balmes, se deducen algunos datos que pueden ser significativos:

a) Son frecuentes las ediciones anteriores a 1840 en las obras de matemáticas y astronomía. Lo que indica el rigor y la preparación de Balmes respecto a las clases, una vez obtenida la cátedra de matemáticas de Vic, así como su mismo interés por estas ciencias.

b) Balmes ha leído y mantiene un cierto gusto por los clásicos, entre los que predomina Virgilio. Gusto por las fábulas.

c) La formación de Balmes se debe en gran parte al pensamiento y a la literatura francesa. Conoce de cerca a Pascal, Montesquieu, el pensamiento conservador francés y los principales apologetas de este país.

d) Existen varias obras relacionadas, en uno u otro modo, con la Compañía de Jesús.

e) En el conjunto de la obra, no llegan a cinco los títulos en catalán.

f) En el apartado correspondiente a filosofía se encuentran las *Oeuvres* del Padre Buffier, en cuyo contenido figura el paralelismo lengua-metafísica. En el *Manual de Historia de la Filosofía* de Mr. Amici, traducido por Martí d'Eixalà, se hace alguna referencia de Locke, Dugald-Stewart y Bentham. Igualmente, *La falsa filosofía* de Zeballos, obra a la que hemos aludido en el capítulo 2º de esta primera parte.

g) Balmes manifiesta cierta afición hacia los libros de memorias y de pensamientos en los que el autor suele *confesar directamente* su idea del hombre, de la vida y de la sociedad: San Agustín, Pascal, Balzac, Rousseau.

h) Parece evidente un deseo de actualización y documentación en el uso de distintas fuentes, sobre los temas de comercio, economía y educación.

i) En distintos apartados se contempla alguna obra de Don Ramón de la Sagra relacionada con cuestiones económicas y sociales.

j) Balmes denota una relativa preocupación por las cuestiones lingüísticas exigidas para la buena disposición del discurso. Igualmente, un gran interés en el aprendizaje de idiomas que realiza de forma autodidacta.

k) Descartes, Locke y Kant aparecen como filósofos leídos y trabajados. *La Crítica de la Razón Pura* es la única obra de Kant que aparece en su biblioteca. Balmes no analiza, expresamente, en sus obras, ni siquiera en la *Filosofía fundamental*, la respuesta kantiana en la Crítica de la Razón Práctica sobre la ley moral y la libertad, a pesar de que muy posiblemente conociera su referencia a partir de *De L'Allemagne* de Mme de Staël.

5.2. Autores citados en sus obras. ¿Es Jaime Balmes un sintetizador? Resolución y creatividad.

Las obras que figuran en la biblioteca de Balmes constituyen un primer elemento para estudiar las influencias o los hitos más significativos del contexto teórico en el que se sitúa el autor, pero las citas y alusiones, realizadas a lo largo de su obra a otros autores, ponen de manifiesto que Balmes utilizó numerosas fuentes aún en su etapa de madurez.

El número de autores citados es mayor en las obras que tienen un carácter apologético y en las que Balmes hace gala de un conocimiento extenso con el que dar cauce al debate y

la polémica constantes, como sucede en *El Protestantismo* o en la *Filosofía fundamental*. Mas, también, la referencia explícita de autores y teorías se hace buscando el mayor enriquecimiento posible en la comprensión de los fenómenos históricos, y haciendo gala de honradez al citar las fuentes, si bien no siempre con justicia, como veremos en el caso de J.J. Rousseau.

No deja de ser significativa la actitud abierta, al mismo tiempo *saprofita* e *innovadora*, de Balmes cuando trata de utilizar el pensamiento de un autor en la defensa de la propia idea sin que ello conlleve explicitarlo en su integridad. Pensador más conservador que tradicionalista, sabrá recoger del momento el alimento que necesita y atacar, únicamente, al encontrarse un enemigo real. Esto le confiere cierta objetividad, v.gr., al hablar de las excelencias de Voltaire como poeta (3). Buen encajador, polemista, periodista de opinión, responde e intenta convencer, acerca de la bondad de las posturas defendidas, más ante la urgencia de los interrogantes del mundo social que desde un planteamiento teórico previamente elaborado.

5.2.1. Autores citados en sus obras.

A fin de conseguir un orden que nos permita mantener un cierto rigor en la exposición, hemos clasificado los autores citados por Balmes en los siguientes apartados: 1) el pensamiento francés no ilustrado, 2) la filosofía ilustrada, 3) la religión cristiana y la civilización occidental, 4) las utopías y el socialismo, 5) el pensamiento español y la cultura catalana, 6) la cultura greco-romana, 7) las cuestiones económicas y 8) teología y filosofía. Dentro de cada uno de ellos vamos a señalar los principales asuntos tratados y los autores aludidos, siempre en consonancia con el sentido de la presente Tesis; pues no se trata tanto de realizar una enumeración extensiva de los intereses del autor, cuanto de colegir el valor de sus afirmaciones, la ductilidad en el uso de las fuentes y el límite de su originalidad en los aspectos relativos al ámbito social.

1º) **El pensamiento francés no ilustrado.** Balmes encuentra en este ámbito un marco de referencia óptimo para construir su propia constelación teórica. El cruce con este pensamiento se produce en una triple vía: a) cierta convergencia en los argumentos y en el análisis sobre temas sociales y políticos, si bien mantiene notables discrepancias

respecto al pensamiento tradicionalista; b) encuentro con la epistemología cartesiana relativa a la *discusión sobre la duda* y la fundamentación de la certeza, en cuya línea cabría situar el origen del interés por la obra del Padre Buffier y la fundamentación gnoseológica del *sentit comú*; y c) coincidencia en los puntos centrales sobre los que deba girar la discusión y el debate. Balmes descubre en estos pensadores franceses los compañeros parejos para adentrarse en una *situación ideal de diálogo*, no tanto en la idea de compartir todas las opiniones como de situarse ante antagonistas aptos con quienes polemizar o dilucidar la propia teoría.

1.1. Causas y efectos de la reforma protestante.

Existe una referencia constante a Bossuet, Guizot y Mme de Staël, con alguna alusión esporádica a Montaigne. Como es habitual en Balmes, recoge en ellos aquello que puede serle útil, obviando otras ideas -a nuestro juicio igualmente interesantes- que nuestro autor en ningún caso considera.

En Bossuet destaca el hecho de que entendiera como principal causa del protestantismo el no haberse realizado a tiempo la reforma *legítima* en el seno de la Iglesia (4).

Polemiza con Guizot sobre las causas que éste esgrime sobre el mismo tema. Para Balmes, la Reforma no se produce como quiere Guizot porque la Iglesia "se hallaba estacionaria" (5), o por intolerancia y falta de libertad. Afirmaciones que no dejan de responder a un análisis apresurado y poco sistemático. Balmes, siguiendo, en parte, la opinión de Mme de Staël, sitúa la causa en el espíritu humano junto a circunstancias sociales específicas. Guizot, de haber profundizado más en el tema, "habría notado que no hubo allí un esfuerzo extraordinario, sino una simple repetición de lo acontecido en cada siglo, un fenómeno común que tomó un carácter especial a causa de la particular disposición de la atmósfera que le rodeaba" (6). Manifiesta relativa clarividencia al notar que es la situación social, la facilidad de la comunicación y de la imprenta unidas a otros fenómenos políticos como el deseo de independencia, lo que favorece la expansión -el éxito, en definitiva- de un movimiento religioso y social que en los siglos anteriores había sido constantemente yugulado.

En la defensa del cristianismo, y luego catolicismo, Balmes recrimina a François Guizot por *tomar el resultado*

como parte cuando afirma que la Iglesia cristiana no había hecho nada en favor del entendimiento, como si todo el progreso se debiera, únicamente, a Abelardo, Juan Erígena y Roscelino, faltando a la verdad histórica, al introducir sus pensamientos en lugar de los hechos (7).

Sin embargo, no recoge de forma explícita otra idea de Mme de Staël, en relación al dogmatismo y la falta de apertura características de los católicos alemanes, en concreto los alemanes del sur, quienes frente a sus congéneres protestantes del norte, asumirían como señas de identidad el inmovilismo y la falta de inquietud por el conocimiento de lo nuevo. Sí permanece esta idea en el acervo significativo de Balmes cuando defiende la necesidad de hacer evoluciones, como muy bien recuerda Tierno Galván (8), o lo contraproducente que resultan los cambios indeseados que impiden el transcurso armónico de los fenómenos sociales.

La polémica con Guizot se extiende a otros muchos asuntos, que Balmes utiliza para legitimar la supremacía del catolicismo. En unos, disiente del estadista francés, v.gr., el cristianismo y la erradicación de la esclavitud (9); el individualismo, el sentimiento de dignidad e independencia y el carácter de los bárbaros del Norte (10); el valor del matrimonio, el cristianismo y el feudalismo (11).

En otros, manifiesta su acuerdo: la Iglesia, la paz y la protección del débil (12), el celibato y la ausencia de castas en el cristianismo (13), o la falta de libertad en que de hecho viven los alemanes después de la Reforma: "En Alemania lejos de demandar las instituciones libres, no diré que aceptase la servidumbre, pero no se quejó viendo que desaparecía la libertad" (14). Balmes esgrime en este caso la opinión de Guizot, una autoridad extranjera, para no ser achacado de "ignorante y atrasado" (15) como él mismo afirma.

El debate se mantiene, además, en torno a temas contemporáneos como la generalización de la instrucción primaria, o en los recelos mutuos sobre el casamiento de Isabel II. Un complejo ámbito de ideas y situaciones que posibilita en Balmes la apertura de otros frentes, uno que se mantendrá en todas sus obras, el interrogante sobre la relación entre el derecho divino y el origen de la sociedad. Aspecto en el que manifiesta su discrepancia respecto a la valoración de François Guizot, cuando afirma: "El nuevo principio es sublime y moral, difícil empero, de combinarse

con los derechos de la libertad y las garantías políticas" (16).

Pero, del mismo modo que con las *Observaciones...* de 1840 Balmes incorpora las cuestiones sociales a la defensa de los bienes eclesiásticos, la elaboración de *El Protestantismo* y sus disputas con Guizot le abrirán nuevas perspectivas que irán enriqueciendo, progresivamente, su capacidad para el análisis de los hechos históricos y los fenómenos sociales.

1.2. *El tradicionalismo y el pensamiento conservador:*

Bossuet, De Bonald, De Maistre, Lamennais y Chateaubriand son los pensadores más aludidos dentro de este campo del pensamiento francés. Las referencias a De Bonald y De Maistre se producen en un menor número de ocasiones, pero ello no significa que la influencia de los restantes sea mayor. Entre todos predomina el magisterio de Bossuet, y en dos cuestiones: a) la necesidad de un estudio comprensivo de la historia, que como señala Balmes se deduce de la dedicatoria que precede al *Discurso sobre la historia universal*, y b) la teoría del poder (17).

Respecto al Vizconde de Bonald, una vez admitida su coincidencia en la defensa de los poderes "tutelares y conservadores de la sociedad" realizada en la *Teoría del Poder*, Balmes mantiene claras diferencias y las citas que realiza, tienden a precisar y, aún, a rebatir las palabras del primero. No acepta la definición que hace Bonald sobre el hombre, "una inteligencia servida por órganos" (18), que Balmes conoce a través de las *Observaciones religiosas, morales, sociales, políticas (...)* de las obras del Vizconde de Bonald, de Ferrer y Subirana (1843). Balmes trata en ésta, y en otras ocasiones, de excusar a Bonald por la situación difícil en la que escribe (19), y teniendo en cuenta "su ojeada vasta y penetrante, su previsión admirable (...), y su pasión por la verdad y la justicia" (20). De Bonald se dejaría llevar, además, por una tendencia extendida en Francia en el momento en que escribe, "el prurito de *producir efecto*", hiriendo la fantasía con imágenes brillantes y sorprendiendo el espíritu con golpes de ingenio. "Esto acarrea por necesidad la poca exactitud, porque cuando se trata de ser exacto, es necesario detenerse en aclarar y restringir, trabas que se avienen muy mal con el propósito de producir efecto vivo e instantáneo" (21).

La defensa del catolicismo es el punto aglutinante de las citas de Jaime Balmes a De Maistre, centradas en aspectos concretos como la escasez de concilios en los tiempos modernos, argumento que ponía en entredicho la actuación de los Papas, y que según ambos autores se explicaba por la complejidad de los tiempos y la extensión de la Iglesia (22), junto al equilibrio y la moderación con que los Papas actuaban en los territorios ocupados, y las diferencias del carácter y las tendencias de los pueblos europeos respecto a Asia y África, que implicaban diferencias a la hora de constituir el poder y mantener la tranquilidad. Argumento que en definitiva se remonta a Montesquieu (23).

La alusión más interesante se produce en torno al problema de los límites del poder. Balmes recoge la afirmación que realiza De Maistre en el *Del Papa*, "Pues que nada hay más insoportable a nuestro orgullo que el gobierno despótico, el mayor problema europeo se reduce a saber *cómo se puede limitar el poder del soberano sin destruirlo*" (24), haciendo notar que la cuestión de los límites del poder del gobernante es un problema sobre el que ya reflexionaban los antiguos y que en ningún caso es atribuible, en exclusiva, a la filosofía moderna (25).

Balmes disiente en varios aspectos de las tesis de De Maistre. Una de ellas la forma en que se deba equilibrar o buscar los contrapesos del poder, tema presente en autores de los siglos anteriores como Mariana o Montesquieu.

De ahí, que en alguna ocasión Balmes cuestione el valor epistemológico de las obras de los tradicionalistas franceses, y considere que no actúan con suficiente rigor quienes, en detrimento de otros autores, únicamente les consultan a ellos: "Los que más se habrán internado en estas investigaciones habrán creído haber hecho lo bastante consultando la *Política sagrada* de Bossuet, la *Teoría del poder* del vizconde De Bonald y las obras del conde De Maistre; y sin embargo a pesar del profundo respeto que tributamos a estos autores, y de la admiración que nos inspiran, todavía nos atreveremos a decir que después de leídos y conocidos a fondo todos sus trabajos, aún resta mucho que aprender en política en las obras de Belarmino, Suárez, Cayetano, Tomás de Aquino." (26).

En las citas a Chateaubriand vuelve a estar presente una alusión velada a la falta de exigencia del francés, a la par

que ensalza su estilo -algo que en Balmes provoca admiración- y excusa su proceder por las necesidades del momento.

Defiende a Chateaubriand contra quienes le achacan que compare a la religión cristiana con los mitos paganos o no manifieste que el signo de la religión cristiana es el dolor. Aunque Balmes admite que "desmedida es por cierto la vanidad de Chateaubriand cuando se apellida el restaurador de la religión" (27), sin embargo, se trata de "un escritor que es necesario conocer a fondo, porque sus escritos son la expresión de una gran crisis de la sociedad francesa, de esa sociedad verdadero corazón de Europa, cuyas pulsaciones conviene mucho observar. (...) ¿Qué es el genio del cristianismo? ¿Qué es el poema de los mártires? Para comprenderlo veamos cuál era la posición del autor" (28).

Reconoce en la obra de Chateaubriand su carácter de revulsivo en la sociedad francesa para por medio del sentimiento artístico, volver a hacer posibles las preguntas sobre el hombre, el sentido de la vida humana y la importancia de la religión en el desarrollo de la civilización. Balmes advierte las lagunas científicas y filosóficas en el discurso de Chateaubriand, pero en muy pocas ocasiones hace mención expresa de ello. Tal sucede en las últimas páginas de *El Protestantismo*, en las que disiente abiertamente del autor francés respecto a la diferencia admitida por éste entre verdad filosófica y verdad religiosa, inadmisibles para Balmes pues está convencido de que la filosofía cuando se atiene a su objeto no se contradice con la religión: "Con el respeto debido al inmortal autor de *El genio del cristianismo* y cantor de *Los mártires*, me atreveré a decir que hay aquí una lastimosa confusión de ideas" (29).

En otros aspectos existen coincidencias como en la idea que ambos tienen sobre las consecuencias negativas del protestantismo para el desarrollo de la poesía y las artes o las causas de la caída del imperio romano. Balmes se abstiene de referir otras cuestiones importantes en los que no está de acuerdo con Chateaubriand, v.gr., el valor de las matemáticas, e insiste en sus cualidades como escritor y poeta, valorando la incidencia favorable de los elementos emotivos en el mantenimiento de las creencias religiosas: "La religión no necesita al poeta, pero, en oyendo los acentos sublimes de la lira de Chateaubriand o del arpa de Lamartine, les dirige una mirada bondadosa y les dice: Vosotros me habéis comprendido" (30).

A pesar de la comparación realizada con Lamennais, y que hemos mencionado en el capítulo 2º, cuando Balmes cita a este autor es más bien para rebatirlo y atacarlo que para manifestar su acuerdo. Tres son los puntos más importantes cuestionados por Balmes:

a) El concepto de *igualdad de naturaleza* que para Lamennais presenta una necesidad aritmética con todo lo que de ello se desprende, a diferencia de las tesis clásicas de Aristóteles y Tomás de Aquino.

b) Los métodos con los que conseguir el progreso y la mejora de los gobiernos. Lamennais a favor de la insurrección para destruir los gobiernos y cambiar la organización social, la revocabilidad del gobernante y la identificación del progreso con la abolición de todo gobierno, frente a la teoría de Balmes para quien, v.gr., la abolición del gobierno, es "proposición absurda, sueño irrealizable" (31).

c) La teoría del consentimiento unánime, el *sensus communis*, al pretender Lamennais que el "consentimiento unánime" (32) fuera el único criterio de verdad en el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Sistema erróneo, a juicio de Balmes, pues en él "se confunden palabras tan diversas como *sensus* y *consensus*" (33), y que "está defendido con aquella elocuente exageración que caracteriza al eminente escritor, bien que al lado de la elocuencia se echa de menos la profundidad filosófica" (34).

El peligro que en definitiva preocupa a Balmes, el de refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, -a su juicio- se debe a un fallo gnoseológico: la falta de análisis en la determinación del consentimiento común, que le hace extralimitar sus posibilidades. En este caso Balmes se afirma en un único polo del sentido común, aquel que se refiere al consentimiento social, sin analizar la causa de dicho consentimiento en las estructuras significativas del lenguaje. Con el mismo planteamiento, Balmes señala el peligro que la hipótesis de Lamennais -que todo conocimiento derive del consentimiento común- entrañaría para la ciencia: "Los argumentos que aduce Lamennais para probar la incertidumbre intrínseca de las matemáticas son sumamente débiles; y alguno de ellos pudiera hacernos sospechar que el autor del *Ensayo sobre la indiferencia* no era tan profundo matemático como escritor elocuente" (35).

Por último, Balmes insiste en la defensa de la razón, entendida en su acepción aristotélico-tomista. Cuestiona las ideas de Lamennais basándose en su escasa preparación doctrinal y en sus exageraciones que en nada ayudan a la

función que aún le cabe a la religión; convencido de que "no es bueno defender la revelación empezando con destruir la razón" (36).

La cita, puntual, de otros autores se produce en bastantes ocasiones. Si bien es imposible hacer un recorrido exhaustivo, si merece destacarse una mención a Théodore Jouffroy (1796-1842), filósofo francés antisensualista que se manifestaba a favor de suprimir la religión para conseguir la madurez de las masas. Balmes no cree que las masas puedan dirigirse sin la influencia de la religión, ni, tampoco, que ésta se haya elaborado, como un resultado espontáneo, de las proyecciones e ideas de aquéllas.

1.3. Montesquieu:

No suelen ser muy frecuentes las citas de Balmes a Montesquieu, si bien se observa en él un cierto respeto e interés por el autor de la división de poderes; y aunque no recoja explícitamente el concepto de ley que formula Montesquieu en el comienzo del *Espíritu de las Leyes* (37), sí debió conocer este concepto no sólo porque en su biblioteca figuran las *Oeuvres complètes* de Montesquieu, sino también por la reiteración que de esta definición hacen los autores conocidos o leídos por Balmes; entre otros, De Bonald quien utiliza esta idea en la mayoría de sus argumentos socio-políticos. Se trata de una lectura subyacente, en distintos aspectos, a la reflexión de Balmes sobre el orden social. Considera que son numerosas las aportaciones realizadas por Montesquieu; quizás, las más importantes la conveniencia del poder eclesiástico, a modo de sistema de contrapeso mediador, en las monarquías, y la suavidad en el gobierno del príncipe cristiano. Argumentos presentes en la concepción cristiana del poder y que le dan ocasión a Balmes para citar a Zeballos, el autor de *La falsa filosofía*.

En otros puntos Balmes manifiesta su discrepancia de Montesquieu, de quien afirma estar su ingenio influido por "la filosofía irreligiosa" (38) y "la prevención favorable por todo lo antiguo" (39), justificando, de algún modo, la opinión emitida por Bonald cuando éste llama a *Del Espíritu de las Leyes*, "la más profunda de las obras superficiales" (40).

Montesquieu -a juicio de Balmes- no habría realizado el esfuerzo necesario para sobreponerse a las determinaciones de la época y reflexionar acerca de las auténticas causas de los

hechos. De donde se deduce la falta de validez del análisis de los fundamentos del honor, que Montesquieu atribuye a las monarquías, cuyo origen Balmes lo sitúa en el catolicismo: "De ahí que no sean necesarios los censores para controlar la sociedad. (...) Se equivoca al esgrimir únicamente razones políticas para explicar un hecho social" (41). Montesquieu, a juicio de Balmes, no suele reparar en las causas sociales de los hechos, al estar "preocupado por su distinción favorita, que, establecida desde el comienzo de su obra, la sujeta toda a un sistema inflexible" (42).

Lo mismo cabe decir de las causas de la tutela de las mujeres o la autoridad de los padres sobre los hijos en Roma, no debidas a razones políticas -como querría Montesquieu-, como "si no fuera evidente que el origen de una y otra de estas disposiciones del antiguo derecho romano debe referirse a razones puramente domésticas y sociales del todo independientes de la forma de gobierno" (43).

En la misma línea, se encuentra la interpretación que hace Balmes del sentimiento de la dignidad humana, entendida ésta como la capacidad de sobreponerse a los deseos primarios, y motivada por una mayor elevación de ideas y una moral más fuerte debida a la religión cristiana. Queda latente, en el fondo, el pulso de Séneca en *Cartas a Lucilio*, ese sentimiento que Foucault hace explícito en *Historias de la sexualidad* (44).

Por último, aludimos a la polémica en torno a la utilidad de los monasterios. Cuestión en la que Balmes, a medio camino entre la defensa de los bienes del clero y la sospecha sobre la inevitabilidad de la pobreza, refuta a Montesquieu en sus propios términos al decir que era en los hospitales, "donde el pueblo bajo encontraba su subsistencia" (45). Como veremos en el cap. 6º, de la 3ª parte, Balmes propone distintos fines para las asociaciones, pero sin pensar que exista alguna institución en la sociedad, al margen de la Iglesia católica, que se haga cargo de las necesidades de los ciudadanos más desfavorecidos en cualesquiera de las situaciones en que éstos puedan encontrarse.

1.4. Los jesuitas y la libertad de enseñanza.

La aquiescencia de Balmes hacia la Compañía de Jesús, es un elemento añadido a los puntos que intervienen en el ostracismo al que se vio sometida su obra en los años

posteriores a su muerte. Los jesuitas constituían una especie de *tierra de nadie* entre ilustrados, burgueses positivistas y el poder eclesiástico anclado en el dogmatismo y el retroceso. Entre las alusiones de Balmes a los jesuitas, destacan las que se refieren a la libertad de enseñanza en la Universidad francesa, punto en el que toma postura en contra de la autonomía universitaria defendida por Cousin, y proponiendo cautelas ante la exageración, v.gr., de la que hace gala Montalembert al pronunciarse a favor de la libertad de enseñanza que había sido aprovechada, hábilmente, en su contra por F. Guizot (46). Conflicto que a juicio de Balmes, se había producido por la intervención de otros intereses ajenos a los estrictamente religiosos y académicos.

En el transcurso de la polémica, Balmes alude a una carta de Blanche-Raffin en la que A. de Tocqueville y Odilon Barrot, aunque liberales, se muestran favorables a la presencia del clero en la Universidad. Es la única ocasión en la que Balmes menciona al autor de *La democracia en América* (47).

2º) La Filosofía ilustrada:

Balmes comparte el lugar común sobre los *dichos de los filósofos y la insuficiencia de la filosofía*, del que pudo tener un primer conocimiento en la lectura de Cicerón y Descartes (48). La filosofía ilustrada adquiere, para Balmes, nuevas connotaciones que agravan su insuficiencia de origen, cuestionando, e incluso anulando, su validez para conocer los hechos sociales. No entra nuestro autor, a no ser tangencialmente, en cuestiones teológicas, centrando el discurso en aspectos más relacionados con los temas sociales.

Insiste, fundamentalmente, en la insuficiencia de la filosofía y de la inteligencia para establecer por sí solas un orden nuevo, en el valor de la religión como institución social, y -el más recurrente- en el origen del poder, las teorías del pacto y la ley divina. Aspecto en el que se produce un ataque sistemático a *Del Contrato Social* de Rousseau. El diccionario de Bayle marca la señal de salida de este nuevo tipo de pensamiento.

2.1. El diccionario de Bayle.

La publicación del *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697), supone "la inauguración solemne de la cátedra de incredulidad en medio de Europa" (49) y la primera escala

respecto a otros escritores posteriores: "Apenas había descendido Bayle al sepulcro, ya brillaba sobre el horizonte literario un mancebo cuyos grandes talentos competían con su malignidad y osadía: era Voltaire" (50). La influencia del *Diccionario* es doble, por su contenido en sí, y, más aún, por tratarse del primer cauce en el que habrían de manifestarse las nuevas opiniones latentes en la sociedad: "el representante -Bayle- de ideas que de antemano estaban muy esparcidas en la sociedad, por más que anduvieran fluctuantes, sin dirección fija, como marchando al acaso" (51). Balmes señala la importancia que habían adquirido las nuevas ideas de la Ilustración en la sociedad de la época, a la par que anticipa el concepto de objetivación racional, cuyo mecanismo es capaz de advertir.

2.2. *El origen del poder: ley eterna o pacto social.*

Como ya hemos mencionado, Balmes se mantiene en la concepción cristiana del poder, que encuentra su última legitimación en el derecho divino. En los ataques que profesa a Hobbes y a Rousseau no sólo rebate sus tesis con la validez de la propia teoría sino que, fundamentalmente, trata de buscar los puntos débiles donde tanto Hobbes como Rousseau pierdan fuerza; bien por errores de juicio, bien por las consecuencias que se derivarían de aplicar semejantes ideas al orden político-social.

Aparte de deslindarse de la importancia atribuida a estos autores, y considerar que los puntos más novedosos por los que apuestan no dejan de encontrarse, de uno u otro modo, en el pensamiento de los antiguos. Tal la coincidencia en el análisis del origen de la sociedad. Balmes transcribe una cita de Cicerón, *De Inventione*, I, "Hubo un tiempo en que andaban los hombres por los campos a manera de brutos, alimentándose de la presa como fieras, no decidiendo nada por la razón sino todo por la fuerza. No se profesaba entonces religión alguna, ni se observaba ninguna moral, ni había leyes para el matrimonio; el padre no sabía quien eran sus hijos, ni se conocían los bienes traídos por los principios de equidad. Así, en medio del error y la ignorancia, reinaban las ciegas y temerarias pasiones, valiéndose para saciarse, de sus brutales satélites que son las fuerzas del cuerpo" (52). A Balmes le interesa resaltar que no todo es original en el planteamiento de Rousseau; aunque, por otra parte, no menciona la diferencia entre la opción dada por Cicerón, la elocuencia del hombre sabio que convence a los demás para que

observen las leyes, y el compromiso recíproco que hace posible la obediencia a la voluntad general en *Del Contrato social*. Obra sobre la que Balmes ha meditado fijándose, únicamente, en los aspectos que considera negativos.

Hace alguna alusión a *Las confesiones*, y no se citan otras obras. Por alguna afirmación tangencial, parece conocer el contenido de *El Emilio*. Muy probablemente a través de *De L'Allemagne* de Mme de Staël, siendo que ésta última no compartía las ideas pedagógicas de Rousseau a las que consideraba fuera de la realidad respecto a las necesidades de la infancia y de la sociedad (53).

La crítica de Balmes se dirige al "método puramente utópico de Rousseau que sólo puede conducir al error y a la extravagancia" (54), y a la teoría del pacto y la voluntad general desarrollada en *Del Contrato social*. Su oposición se dirige a las siguientes dificultades:

- Incoherencia en el planteamiento del pacto social, que Balmes expresa como "algarabía y falta de seriedad, de haber pactado y quedar tan *libre como antes*" (55). Balmes señala en este punto la principal dificultad de *El Contrato social*: la de comprometerse en una forma de asociación y quedar al mismo tiempo en total libertad.

- Las teorías del pacto no responden a la realidad social: El pacto explícito no ha existido jamás; ni hubiera obtenido el consentimiento de todos los individuos (56).

- Seguimiento del protestantismo en la concepción del poder civil, y exageración de Rousseau al pensar que los católicos no pueden ser tolerantes, por haber confundido la tolerancia civil y la tolerancia religiosa (57).

- Imposibilidad de la libertad en la sociedad roussoniana. Por una parte, Rousseau no hace sino confundir el origen del poder civil con sus "desatentadas doctrinas" (58); por otra, no deja a la sociedad sin poder pues, "minador que zapa para derribar" (59), el poder que le quita a la Iglesia se lo atribuye a la sociedad civil.

- Demagogia en lugar de sano juicio. No es aceptable un filósofo cuyo poder de convicción se sitúe en la pasión y no en la razón: "Rousseau se propone buscar el origen de la sociedad y del poder civil, y empieza el capítulo de su obra en estos términos: "El hombre nace libre y en todas partes se halla en cadenas" ¿No conocéis desde luego al tribuno bajo el manto del filósofo? ¿No columbráis que el escritor en vez de dirigirse al entendimiento se endereza a las pasiones, hiriendo la más delicada y revoltosa que es el orgullo?" (60).

- Posibilidad de la anarquía en *Del Contrato social*, cuando Rousseau afirma que: "Las cláusulas del contrato social son de tal manera determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de ningún efecto..., volviendo cada cual a sus derechos primitivos y a su libertad natural" (61).

- Se trata, además, de una teoría en retroceso por su falta de adecuación a los hechos y a las necesidades sociales: "La teoría de la voluntad general está ya casi abandonada por todos los publicistas. (...) La ley, dicen no es la expresión de la voluntad general, sino de la razón general" (62).

Balmes no se permite el menor descanso en la utopía. No se plantea, en ningún momento, qué pasos serían necesarios para que la sociedad apuntada por Rousseau pudiera validarse en los hechos.

A pesar de todo, Rousseau no siempre se equivoca. No lo hace cuando "se queja con mucha razón de que ciertos escritores han exagerado de tal manera las prerrogativas de la autoridad civil (Hobbes, Grocio), que han convertido a los hombres en un ganado del cual podían disponer los gobernantes conforme a sus intereses o caprichos" (63), o al manifestar cierto acuerdo sobre el origen del lenguaje "que no puede ser invención humana. Y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso a los incrédulos, Rousseau: *Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra*" (64).

Hobbes le merece a Balmes menos respeto que Rousseau, siendo que, además, el autor de *Leviatán* se manifestaba en "contra de las matemáticas" (65). El mayor problema se encuentra en la ausencia de moralidad, pues, ya, cuando los hombres viven en el estado de naturaleza todos tienen derecho a todo. Y esto a Balmes le plantea un interrogante sobre la viabilidad de un método en el que la moralidad no ha intervenido en el proceso: ¿Del estado salvaje al estado civil sin pasar por ningún elemento moral? (66), y en el que se desestima el carácter de las instituciones sociales para nada necesitadas del elemento moral: "De donde se deriva que a las organizaciones sociales no ha presidido ningún género de moralidad, y que no deben ser miradas sino como un medio útil para conseguir un objeto" (67).

El error de Hobbes hace que palidezcan los de otros autores; v.gr., las afirmaciones de Grocio, en ningún caso compartidas por Balmes, acerca de la utilidad de los imperios

para los gobernantes y no para los gobernados.

2.3. La inteligencia y el desarrollo humano.

Los problemas que crea Rousseau vienen dados por la pretensión de separar el conocimiento, el bien, la verdad, la sociedad y la política. Además, la inteligencia, cuando más avanza, no puede ser la única en el desarrollo humano. Cuando esto no se comprende, se propicia que la inteligencia sea injustamente atacada, como "la extraña paradoja, sostenida por Rousseau en la Academia de Dijon en contra de las ciencias con respecto a la moral" (68). Como veremos en la 3ª parte, inteligencia, moralidad y bienestar son indisociables para el progreso humano. Rousseau, "el emblema de la inteligencia sin moralidad" (69), no sólo no se limitaba a cuestionar como Descartes las opiniones de los hombres acerca de la naturaleza, sino que, también, combatía las opiniones de los hombres acerca de la sociedad, y además "las mismas leyes y principios por los que se había ésta gobernado" (70). Este era el peligro real del Barón de Pufenddorf, Hobbes, Rousseau y la filosofía ilustrada.

2.4. Voltaire:

Balmes cita al Voltaire del *Ensayo sobre la historia general*, a propósito de la defensa del catolicismo. A pesar de las constantes diatribas, reconoce el buen estilo de Voltaire y sus aciertos como poeta: "aunque deploramos con amargura los daños incalculables que su pluma venenosa ha causado al hombre y a la sociedad, no por eso le negaremos el dictado de poeta ni pretenderemos excluirle de aquel número privilegiado que lleva con propiedad su nombre" (71).

Voltaire ejemplifica, además, la relación entre los grandes hombres y el momento histórico en el que viven. Se trata de una idea recurrente en la teoría sociológica de Balmes que recordamos, igualmente, en K. Marx (72), la de dar prioridad a las condiciones, la problemática y la ideología de una época en la intelección de los personajes y los hechos históricos. Si bien, en este caso, es utilizada por Balmes a modo de argumento *descalificador*: "Voltaire mismo no fue más que un complemento de causas amontonadas ya de antemano; y creyendo deberlo todo a su pluma y a sus talentos, lo debía todo a las circunstancias de la época. Leibniz pronosticaba la revolución religiosa y política sin pensar en Voltaire, aun antes de que naciera el filósofo de

Ferney" (73).

Balmes recoge algunas consideraciones de Voltaire favorables a la causa del catolicismo: el reconocimiento - citado desde De Maistre- de la intervención de los Papas al mediar en querellas y conflictos (74), o la forma en que son parejas las revoluciones y las sediciones con la falta de honestidad de las costumbres (75).

La crítica negativa se centra en la intolerancia (76), la impiedad y el humor cáustico de Voltaire, que sitúa no sólo a la filosofía al borde del abismo sino que, además, pone en peligro a la poesía y los poetas, al haber segado todas sus fuentes, "derribadas todas las convicciones, ridiculizadas todas las creencias, despreciadas las tradiciones, pisado el velo que encubre los más profundos misterios..." (77).

3º La religión cristiana y la civilización occidental:

En la defensa que hace Balmes del catolicismo y de la tradición cristiana, las citas de otros autores recogen varias cuestiones: a) el papel que ha tenido el cristianismo como elemento civilizador de la humanidad, b) el problema de la verdad, c) el derecho divino y el origen del poder, y d) las funciones (mediadora, asistencial y pedagógica) de las instituciones eclesiásticas, su independencia de los poderes civiles y la necesidad de que sus bienes sean respetados.

En el primer tema, destaca el tratamiento del problema de la esclavitud; en el que la Iglesia ha optado por la obediencia de los esclavos y la suavidad en el trato de los señores, hasta que, muy paulatinamente, se producían las condiciones sociales adecuadas a la eliminación de la esclavitud. Balmes no realiza crítica alguna a esta postura y hace hincapié en aquellas actuaciones que progresivamente acabaron con la esclavitud en Europa, sin aludir al desarrollo de esta cuestión en los Estados Unidos. Los autores citados, San Pablo (78), Tomás de Aquino -libertad de matrimonio para el esclavo- (79), S. Cipriano, libertad y dignidad del cristiano sea o no esclavo (80), Gregorio XVI quien pretende apartar a los cristianos del tráfico que se hacía con los negros (81), responden a un discurso que argumenta sobre hechos y sobre ideas que intentan explicar las motivaciones humanas. A diferencia del planteamiento que este tema recibe en Chateaubriand más próximo a una visión estética del problema,

v.gr., el ejemplo del sacerdote que se hace esclavo en prenda de otro (82).

De forma tangencial se alude a otros temas como la situación de la mujer, aspecto en el que Balmes recoge la observación de J. Buchanan (1506-1582), "de que dondequiera que no reine el cristianismo hay una tendencia a la degradación de la mujer" (83).

En relación a la verdad, Balmes se mantiene en la tradición agustiniano-tomista, respetando únicamente a la filosofía cuando ésta se mantiene en su antigua condición de *ancilla*, puesto que, siguiendo al Aquinate, Balmes considera que los primeros principios, tanto los especulativos como los prácticos, se le han comunicado naturalmente al hombre (84).

Las referencias a San Agustín sobre la verdad, "verum est id quod est" (85), y a Tomás de Aquino sobre la unidad y multiplicidad de las ideas (86), inciden directamente en la postura realista del conocimiento adoptada por Balmes y en su intelección de la unidad como concordancia de lo diverso.

En cuanto al derecho divino y el origen del poder, Balmes se interesa por el valor de las leyes, la legitimación del poder civil y las características del príncipe cristiano. La mayoría de las citas, casi textuales, se producen de los autores ya citados con la inclusión de S. Isidoro, Belarmino y Suárez.

En San Agustín, la necesidad de que la ley sea justa (87) y las condiciones que deben cumplir las formas de gobierno (88), de Tomás de Aquino, en *De regimine principum*: "Todo dominio viene de Dios" (dueño, motor, fin) (89), el concepto de la ley -ya analizado- que cuenta con un claro precedente en las *Etimologías* de S. Isidoro (570-636) (90), y las referencias al magisterio de Aristóteles sobre el carácter social y político del hombre (91).

Cita a Belarmino y Suárez (92) en el contexto de las relaciones entre el poder civil y la sociedad que lo refrena y mediatiza. Balmes defiende la doctrina de Suárez acerca de la forma en que los príncipes reciben el poder "mediatamente de Dios e inmediatamente del pueblo" (93). Mediatización que, juntamente con la doctrina sobre la ley de Tomás de Aquino, caracteriza a la monarquía europea frente al despotismo asiático.

En la defensa de las órdenes eclesiásticas el autor de referencia sigue siendo Tomás de Aquino -poder mediador del clero, libertad con que éste hablaba a los reyes (94)-. Otros autores, como Graciano y S. Benito quedan en un segundo plano (95).

Cabe señalar que el peso de los argumentos en este debate, Balmes lo encuentra más en los problemas de la época presente que en alusiones a los cánones o en el uso del principio de autoridad.

4º) Las utopías y el socialismo.

En el artículo séptimo de los *Estudios sociales* dedicado al socialismo, Balmes cita una obra de Louis Reybaud (96), *Études sur les Réformateurs contemporains* -3ª edición en 1842-, que bien puede ser la fuente principal de la que extrae el conocimiento sobre R. Owen, Fourier y Saint Simon, únicos autores citados; si bien, no en forma directa, si exceptuamos el *Manifiesto* (1840) del primero. Fraga Iribarne sostiene que Balmes pudo no tener conocimiento de la obra de Comte (97). Quizás tampoco lo tuvo de Marx. Aunque resulta difícil pensar que no recibiera, en los viajes de 1845, alguna referencia de ambos. En cualquier caso, las utopías comentadas por Balmes gozan de cierta connotación moderada al margen de cualquier planteamiento radical.

La existencia de Dios no es puesta en duda ni por Owen, ni por Tomás Moro, autores en los que Balmes se detiene. Fourier y Saint Simon, únicamente son nombres sobre el papel, nada se nos dice de ellos a no ser generalidades triviales que les desacreditan. Dentro de la obra de Reybaud, Balmes, a nuestro juicio, optaría por la figura de Owen por varias razones: a) la imagen de Owen responde a la de una persona ejemplar en su carácter y conducta, al estar dotado "d'une nature patiente et angélique, el n'avait pu voir dans les mauvaises passions autre chose qu'une maladie accidentelle, inoculée par les circonstances" (98); b) el carácter práctico de su teoría, al haberse medido en los hechos; c) la incidencia de los mismos hechos en la desacreditación del personaje. Todo ello afianza el atractivo de Owen para Balmes cuya divulgación, por otra parte, no constituiría un peligro, a diferencia de lo que Balmes podía colegir respecto a Fourier y Saint Simon.

Balmes entiende que la utopía puede plantearse como un

Ferney" (73).

Balmes recoge algunas consideraciones de Voltaire favorables a la causa del catolicismo: el reconocimiento -citado desde De Maistre- de la intervención de los Papas al mediar en querellas y conflictos (74), o la forma en que son parejas las revoluciones y las sediciones con la falta de honestidad de las costumbres (75).

La crítica negativa se centra en la intolerancia (76), la impiedad y el humor cáustico de Voltaire, que sitúa no sólo a la filosofía al borde del abismo sino que, además, pone en peligro a la poesía y los poetas, al haber segado todas sus fuentes, "derribadas todas las convicciones, ridiculizadas todas las creencias, despreciadas las tradiciones, pisado el velo que encubre los más profundos misterios..." (77).

3º La religión cristiana y la civilización occidental:

En la defensa que hace Balmes del catolicismo y de la tradición cristiana, las citas de otros autores recogen varias cuestiones: a) el papel que ha tenido el cristianismo como elemento civilizador de la humanidad, b) el problema de la verdad, c) el derecho divino y el origen del poder, y d) las funciones (mediadora, asistencial y pedagógica) de las instituciones eclesásticas, su independencia de los poderes civiles y la necesidad de que sus bienes sean respetados.

En el primer tema, destaca el tratamiento del problema de la esclavitud; en el que la Iglesia ha optado por la obediencia de los esclavos y la suavidad en el trato de los señores, hasta que, muy paulatinamente, se producían las condiciones sociales adecuadas a la eliminación de la esclavitud. Balmes no realiza crítica alguna a esta postura y hace hincapié en aquellas actuaciones que progresivamente acabaron con la esclavitud en Europa, sin aludir al desarrollo de esta cuestión en los Estados Unidos. Los autores citados, San Pablo (78), Tomás de Aquino -libertad de matrimonio para el esclavo- (79), S. Cipriano, libertad y dignidad del cristiano sea o no esclavo (80), Gregorio XVI quien pretende apartar a los cristianos del tráfico que se hacía con los negros (81), responden a un discurso que argumenta sobre hechos y sobre ideas que intentan explicar las motivaciones humanas. A diferencia del planteamiento que este tema recibe en Chateaubriand más próximo a una visión estética del problema,

Hombre forzado, empujado por un concurso de necesidades inexorables" (103).

Sin responsabilidad, y sin moral institucionalizada, el hombre queda abocado a la inacción, la pereza y la indolencia. Balmes concluye que la teoría de Owen, y con ella el socialismo, no deja de ser mirado como una "utopía irrealizable" (104).

5º) El pensamiento español. La cultura catalana.

Respecto al pensamiento español sobresale el interés de Balmes hacia las teorías socio-políticas centradas en la legitimación de la monarquía del príncipe cristiano.

Las alusiones que realiza a otros autores como Lulio (1232-1315) o Juan Luis Vives, se producen de forma rápida y, casi siempre, indirecta a propósito de otros temas. El *Ars Magna* aparece citado únicamente en una ocasión (105), y si bien en las *Cartas a un escéptico* Balmes menciona a Lluïl entre los autores que más han requerido su atención no acaba de entrar en diálogo directo con él (106).

En el pensamiento de Vives (1492-1540) señala los límites del entendimiento humano defendidos en *De la concordia y discordia* (107), y las ideas sobre la paz. A Balmes le interesa destacar cómo en el momento en que aparece el protestantismo existían ya dentro de la Iglesia autores con el propósito de regenerar las ciencias y el entendimiento (108). Así, arguye, que el protestantismo "no aportó ningún provecho a la erudición" (109) al encontrarla ya formada en Erasmo y Vives.

En la legitimación del poder, Balmes polemiza con los defensores del derecho natural, basándose en las ideas aducidas por el Padre Mariana en el *De rege et regis institutione* (1599): moderación del rey en el ejercicio del poder y gobierno de los súbditos como a hombres libres, a diferencia del tirano que lo hace como a esclavos. Balmes alude a la doctrina del tiranicidio sin pronunciarse de forma expresa (110). La importancia de la aristocracia como elemento neutralizador del poder del príncipe, al recoger Balmes el pronóstico de Mariana: "el abatimiento de la aristocracia en las Cortes de Castilla, ahogará la libertad" (111), es una idea que encontramos también en Tocqueville (112).

Otros autores citados son: Fray Juan de Santa María a quien Balmes considera inspirador de la *Política sagrada* de

Bossuet; Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*, 22, y su identificación de la corona con la justicia para mantener con ella al pueblo en paz "y así faltando ésta falta el orden de la república, y cesa el oficio de rey" (113); y F. J. de Zeballos, el autor de *La falsa filosofía*, respecto al modo en que el catolicismo ha facilitado a lo largo de la historia la tarea de gobierno, al oponerse a la crueldad del príncipe y aconsejar, al mismo tiempo, *paciencia* a los súbditos (114). Ambos autores coinciden, en cierto sentido, con las ideas de Montesquieu en cuanto a la incidencia de la religión cristiana como freno del despotismo; no tanto en su preferencia de la actitud pasiva como pauta de conducta para los súbditos.

Balmes apenas cita a los autores contemporáneos exceptuando a D. Ramón de la Sagra, con quien no comparte los principios políticos pero sí valora sus estudios sociales y económicos. No le merecen semejante consideración los escritos y discursos de Donoso Cortés, "escritor ventajosamente conocido del público por su brillante imaginación, originalidad de estilo y riqueza de lenguaje, (...) pero impropio de un artículo de política" (115). Además de su falta de coincidencia en los principios políticos, Balmes no valora los argumentos de Donoso al considerarlos no bien fundamentados en los hechos y prestarse a perspectivas extremas y descalificadoras sobre la función de la Iglesia en la sociedad (116).

No aparecen citas a Martí d'Eixalà ni a otros autores catalanes cuyas obras figuran en su biblioteca. Muy probablemente porque la problemática de Balmes se centra en unos núcleos muy específicos, ajenos a los planteamientos de Martí, y, por otra parte, el interés prestado por Balmes a la dilucidación del *sentit comú* es claramente ajeno a la temática de Martí.

Las *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona* de Capmany, le permiten a Balmes hacer un elogio de Cataluña que "sujeta a la sola influencia católica, se nos muestra tan activa, tan próspera, tan inteligente en industria y comercio, que parecería increíble su adelanto si no constara en documentos irrecusables" (117). Por último, los estudios de Cubí referentes a la distinción entre el alma y el cerebro suscitan en Balmes el interés por la frenología.

6º) La cultura clásica greco-latina.

Las alusiones al pensamiento clásico greco-latino son continuas en la obra de Balmes. El concepto *distributivo* de la justicia defendido por Aristóteles en la *Política*, viene a ser -con ciertas salvedades- el mantenido por S. Agustín, Tomás de Aquino, la doctrina social de la Iglesia católica e, igualmente, por Balmes. Es este concepto junto a las teorías y ejemplos sobre el poder, el valor de la ley (118), el gusto por la moderación y las clases mediadoras y los elementos retóricos de un buen estilo literario lo que más le interesa de los antiguos. Reconoce en ellos aportaciones positivas, aunque en otros aspectos como la esclavitud (119), el aborto (120) o la sujeción del individuo a la ciudad (121), mantiene una nítida discordancia. Desaciertos y extravíos de los filósofos antiguos que les impiden ver el respeto debido a un ser humano.

A pesar de ello, Sócrates, Platón, Aristóteles "recuerdan algo de respetable, y (...) ofrecen conceptos dignos de la elevación de sus genios" (122). Tácito cobra una gran entidad por su pensamiento, "profundo y sombrío" (123), por su reflexión sobre los males del pueblo romano junto a la exigencia de sistematizar las leyes (124). La diosa Velleda y las costumbres de los germanos (125); el análisis de su moralidad y la práctica de la poligamia entre algunos nobles y reyes (126). Balmes reconoce una gran originalidad en Tácito y sugiere una cierta influencia sobre Mariana (127).

Más allá de los fines apologéticos que mediatizan el discurso de Jaime Balmes, Virgilio y Cicerón aparecen como sus autores preferidos. Del primero realiza alguna traducción -Égloga 4ª, la Hipotiposis de las *Geórgicas*, el episodio de Niso y Euríalo- con el objetivo de mejorar sus técnicas expresivas. Considera que la poesía de Virgilio, como la de todos los romanos no alcanza el grado de sencillez, naturalidad y originalidad de los poetas griegos, si bien consigue aproximarnos al *mundo* en el que surge: "La Eneida de Virgilio está muy distante de expresar las ideas y costumbres del siglo de Augusto" (128). A pesar de ello, "en sola la ternura de la expresión, la elegancia del estilo, la belleza de los cuadros y en la delicadeza de los sentimientos siempre adivinamos el siglo de Augusto" (129).

Las citas a Cicerón se producen con un talante positivo y están centradas en los siguientes temas: la libertad y la

esclavitud a la ley (130) entroncada en los griegos y la tradición occidental (131), la necesidad de la elocuencia y la elegancia del estilo (132), la presencia en todas las cosas de la tierra de una inteligencia superior junto a la creencia religiosa y la interiorización de la piedad (133), los filósofos y la filosofía (134), el método (135), y el origen de la sociedad y el poder.

Sobre esta última cuestión recordamos la coincidencia en el análisis del poder notada por Balmes de los filósofos modernos y los antiguos. Al paralelismo ya mencionado entre Hobbes, Rousseau y Cicerón, Balmes añade los versos de Horacio: "Cuando del suelo por la vez primera/ La raza pululó de los humanos,/ Sustento y madriguera/ Mudos, cual muda fiera,/ Disputaron con uñas y con manos" (136).

La conveniencia de las creencias religiosas, la distancia ante la auténtica sabiduría y la necesidad de conocerse uno mismo son los rasgos que Balmes cita de Séneca (137), autor al que no cuestiona.

7ª) Cuestiones de Economía.

Lucas Beltrán (1960) destaca la preocupación mostrada por Balmes hacia la economía, si bien se trata de su afición "menos conocida" (138). Balmes preveía que los fenómenos económicos iban a jugar un papel creciente en la vida social y política sin ser ajenos a otras problemáticas como la religiosa, la dinástica o la moral. En este sentido felicita a Don Ramón de la Sagra por la *Revista de los Intereses Materiales y Morales*: "Es muy útil difundir en España la afición a esa clase de estudios, y felicitamos al Sr. de la Sagra por las curiosas noticias que proporciona con respecto a la estadística de otros países, por los esfuerzos que hace para recoger datos sobre la de España y por los cuadros que nos ofrece del triste estado social de algunas naciones que no han sabido conciliar el bienestar del mayor número con el desarrollo industrial y mercantil y la pujanza política" (139).

El respeto es recíproco en Don Ramón de la Sagra (1798-1871) hacia Balmes. De la Sagra considera a Balmes "absolutista pues no podemos calificarlo de liberal" (140), a pesar de lo cual, reconoce su capacidad, mérito y elocuencia. Este autor es una de las fuentes fundamentales de Balmes, al menos como referencia obligada, en las cuestiones socio-económicas.

Además de coincidir en la opinión contraria al socialismo y en la defensa de la propiedad privada, Balmes sigue el análisis de tres cuestiones, analizadas por La Sagra: a) la relación entre el nivel de instrucción y el grado de delincuencia, b) la relación entre crecimiento demográfico y aumento de la riqueza, y c) la idea del valor -originado en el trabajo o en la utilidad-.

D. Ramón de la Sagra interviene en el debate de la época en torno a la relación entre el aumento de la instrucción y el avance del *crimen*. Balmes cita en distintas ocasiones a De la Sagra haciendo referencia a las *Lecciones de Economía Social* en las que considera que De la Sagra recoge de M. Christophe la preocupación aludida, y la hipótesis analizada en distintos trabajos de la época: la relación entre la ausencia de práctica religiosa y el aumento de los delitos (141). A propósito del tema Balmes alude, sin cita expresa, a A.M. Guerry, Ch. Dupin, A. Moreau de Jonnés, P.M.S. Morogues y Adolphe Quetelet.

En el análisis realizado en *La Población*, dentro de los *Estudios sociales*, Balmes no acepta la correlación entre índice demográfico y aumento de la productividad, ni la tesis de la *progresión geométrica* defendida por Quetelet (142). Considera que T.R. Malthus (1766-1834) es "el escritor que ha tratado con más tino, profundidad y maestría el punto de la población" (143), al ver el exceso de ésta como un verdadero mal. Al igual que Destutt de Tracy (1754-1836), afirma que el aumento de la población debe ser proporcional a los medios de subsistencia (144).

En el análisis del valor parte de la exposición de este último, quien explica el valor del producto por el trabajo que requiere. Balmes introduce una distinción entre el valor fijo (natural y necesario) del producto y la *utilidad* (eventual y variable) en dependencia del mercado. Esto le hace decir que Destutt de Tracy confunde el coste con el valor (145).

8º) Teología y filosofía. Crítica de la filosofía en cuanto pone en cuestionamiento la certeza gnoseológica y, con ello, la *verdad* de la teología.

Como ya hemos mencionado Balmes recoge de Cicerón la opinión sobre el *desconcierto* de los filósofos y la

filosofía, añadiendo a la confusión el orgullo: "... señores que no se entienden entre sí: la torre de Babel con la diferencia que allí el orgullo acarreó el castigo de la confusión, y aquí la confusión misma aumenta el orgullo" (146).

Se trata de una idea en gran parte alimentada por la pobreza y falta de rigor con que se enseñaba la filosofía en la Universidad de Cervera, y, más adelante, por el *peligro* que para la causa católica suponía la filosofía ilustrada. Con todo, Balmes no renuncia a la única filosofía que él admite como verdadera: "Consignación de los hechos; examen concienzudo; lenguaje claro: he aquí como concibo la buena filosofía" (147), con la que pueda encontrar un método experimental para el conocimiento. En este sentido hace referencia a Bacon de Verulamio en quien destaca el arte de la observación: "especie de sagacidad, de olfato cazador, más bien que ciencia" (148).

Igualmente, reconoce el valor de la evidencia atribuido a las matemáticas por Vico y menciona *La ciencia nueva* (1725), en donde se analizan los distintos criterios de certeza y la distinta dificultad para alcanzar conocimientos ciertos, en función del grado de nuestra intervención en el objeto conocido (149). Todo ello le hace aproximarse más a la defensa de la ciencia social que a la filosofía.

Tierno Galván (1962), en el capítulo dedicado al conservadurismo y al tradicionalismo en España, al hablar de Balmes, afirma que "el criterio de sentido común, al que se refiere el capítulo XXXII de la *Filosofía fundamental*, es, sin duda, la deuda mayor que Balmes ha contraído con los tradicionalistas franceses" (150).

Tierno menciona a De Bonald y Lamennais, pero no al Padre Buffier al que Balmes alude expresamente en su *Historia de la filosofía* (151), siendo que, además, obra en la biblioteca personal de nuestro autor el *Tratado de las primeras verdades* de Buffier. La influencia más que deuda, es hilo conductor que Balmes, en el acervo del pensamiento conservador europeo, comparte y desarrolla aportándole algo nuevo: el intento -ya mencionado- de fundamentación gnoseológica.

Otro autor citado en repetidas ocasiones es V. Cousin (1792-1867), ministro de Instrucción Pública en Francia en 1840. La *Historia de la filosofía*, los *Fragmentos filosóficos* y la traducción de las *Obras completas* de Platón parecen ser

manuales de primera mano para Balmes. El eclecticismo de Cousin, sus opiniones sobre la indemostrabilidad de la existencia de Dios (152) y las dificultades que plantean sus doctrinas para el mantenimiento de cualquier religión (153), son un acicate más para adentrarse en la fundamentación del criterio de sentido común, dado que desde éste no podrán refutarse las verdades teológicas asociadas a la existencia de Dios.

Del mismo modo se produce la referencia casi permanente, en la *Filosofía fundamental*, a Descartes. Balmes no puede dar credibilidad a la duda cartesiana ni a la separación entre el cuerpo y el espíritu, pues separar el entendimiento de la imaginación y del corazón no es tan fácil como parece: "Si reflexiono un instante sobre mí mismo, notaré que a la vez juzgo, discurro, quiero, imagino y siento" (154). El cogito le parece un entimema y no un criterio de certeza.

Para Balmes Descartes pasa sin advertirlo del orden real al orden ideal al confundir un hecho (en la conciencia) y una verdad objetiva (en la relación necesaria del pensamiento con la existencia) con un criterio (en la legitimidad de la evidencia de las ideas) al que se le despoja de su *contenido* material, pues cuando Descartes afirma la identidad entre pensamiento y existencia, no presentaba su principio "cual un raciocinio común, sino como la consignación de un hecho que se le ofrecía el primero en el orden de los hechos; y cuando el pensamiento infería la existencia, no era con una deducción propiamente dicha, sino como un hecho comprendido en otro, expresado por otro, o, mejor diremos, *identificado con él*" (155).

Y será gracias a la exposición balmesiana del problema como, a juicio de Tierno Galván, se introduzca en nuestro país la cuestión de la duda metódica cartesiana: "... hay que llegar a Balmes y hay que decirlo en obsequio suyo, y digamos que con algún estupor, hay que llegar a Balmes para encontrar un español que decididamente abre el camino a la duda como elemento metodológico esencial en la especulación metafísica, en la especulación filosófica general, en la investigación científica e incluso en la aplicación de los principios de la moral práctica que él tituló *Criterio*" (156).

Del mismo modo, Balmes realiza continuas paráfrasis de los temas centrales de Descartes, que no son objeto de la presente Tesis, como el tema del alma de los brutos (*inmaterial* para el primero y *material* para el segundo) o el

análisis del espacio y del vacío (157) que, a su vez, hace extensivo a Leibniz. Como dato anecdótico podemos mencionar que Balmes recoge la polémica Clarke-Leibniz sobre la naturaleza del espacio, aunque sea a propósito del carácter de la esencia divina (158).

La lectura de Descartes sitúa a Balmes en uno de los puntos de debate del momento. Martí d'Eixalà y Dugald-Stewart (1753-1828) hicieron una mención expresa de Descartes en sus respectivas obras. Balmes debió usar una edición francesa de los *Elementos* de Dugald-Stewart que se encuentra en su biblioteca. Lo que caracteriza la hermenéutica de Balmes es su intento por encontrar una utilidad a la filosofía: que ésta aporte una respuesta válida a los auténticos problemas del hombre, bien sean los relacionados con la transcendencia y la constatación de la existencia divina, los más importantes para nuestro autor. Más que la notoriedad de un filósofo, le interesa su enfoque ante el problema que a él mismo le preocupa y que trata de mejorar introduciendo nuevas claves en la intelección de los elementos que lo integran.

Línea en que se mueven sus referencias a Claude Buffier, fundamentalmente en la *Historia de la filosofía*, a quien a su vez considera antecedente de Reid y la Escuela escocesa: "Uno de los más nombrados entre los discípulos de Reid es Dugald-Stewart. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la filosofía del espíritu humano* el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales reproduce también la doctrina del Padre Buffier en su *Tratado de las primeras verdades*" (159).

La crítica realizada al principio de evidencia de Descartes insiste en el salto en el vacío al que da lugar la afirmación de que las condiciones subjetivas son reflejo de las objetivas (160). Esto invalida a dicho criterio como regla general de legitimidad.

En el mismo sentido se sitúa el análisis de la teoría de Kant, de quien Balmes ha leído la edición francesa de la *Crítica de la Razón Pura* de Tissot (1845), centrándose en los siguientes puntos:

. Verdades necesarias y experiencia sensible (161). Balmes atribuye el mismo grado de necesidad a las creencias religiosas (verdad ideal, sobre la existencia de Dios), y a las verdades matemáticas. El conocimiento de las matemáticas

se resuelve en percepciones de identidad; las mismas con las que es posible el saber de la existencia divina.

. Identidad en el orden real entre el principio de ser y el principio de conocer: "Sólo lo que da el ser puede dar el conocimiento; sólo lo que da el conocimiento puede dar el ser" (162).

. Prioridad para Balme de los elementos *objetivos*, externos al sujeto, sobre las facultades intelectivas de éste. Kant exageraría al afirmar que al margen de la condición subjetiva *a priori*, el espacio no es nada. Balme sobre el espacio: "Ya he dicho que el espacio como distinto de los cuerpos es nada; pero el objeto de la idea del espacio es la misma extensión de los cuerpos; o mejor, esta extensión es el fundamento de donde sacamos la idea general del espacio, y ella a su vez queda también comprendida en la idea general" (163). La idea de Kant acerca del espacio, como forma *a priori*, nada explica sobre la naturaleza de la idea del espacio ni en sí ni en su objeto. La intuición de lo extenso, necesariamente unida a la percepción de la extensión en sí.

La intuición del espacio es la misma percepción de la exterioridad; y, por consiguiente, más bien debiera decirse que la intuición del espacio y esta percepción son cosas idénticas, que no que la primera sea una condición indispensable para la segunda.

Si es cierto que no podemos representarnos cualquier realidad a no ser que lo hagamos mediante la imaginación y en el espacio, esto no significa que no exista alguna que pudiendo ser admitida por el entendimiento no sea representada en el imaginación (164). (Balme abriría el camino para la sospecha divina).

. Kant al no admitir más que un uso empírico de los conceptos, y no un uso transcendental, despoja a la ciencia metafísica de todo valor (165). Así destruye Kant toda ciencia metafísica, y "en esta deplorable ruina van envueltas las ideas más fundamentales, más preciosas y sagradas del espíritu humano" (166).

. La Crítica de la Razón Pura: "la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse, o sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo" (167). Afirmación paradigmática, en la que Balme demuestra realizar una interpretación sesgada de la filosofía kantiana.

. Ni siquiera es un autor original o riguroso. Explica el principio de causalidad de una manera inexacta. Balme lo juzga un principio analítico al que Kant considera sintético aunque "*a priori*". Además, la distinción de los juicios

estaría ya presente en la teoría escolástica. V.gr., en Tomás de Aquino: "proposiciones per se notae ex terminis" (conceptos incluidos en el sujeto, en los cuales está incluido el predicado al menos en confuso) (168).

Para Balmes no existen juicios sintéticos "a priori", sino insuficiencia de conocimientos en la mente del estudioso, ni observa la importancia de estos juicios, en relación a la legitimación de la ciencia (169). Admite juicios analíticos de evidencia inmediata, y juicios analíticos de evidencia mediata (aquellos en los que es necesario analizar el predicado para observar su carácter analítico), y juicios sintéticos a posteriori (170).

Kant no advertiría que cuando dos conceptos idénticos están presentes al entendimiento bajo diferente forma, no es sino al quitarles la forma, viéndose entonces el fondo, cuando se descubre la identidad. No hay propiamente raciocinio sino explicación (171). Para que haya síntesis es necesaria la comparación (172). De este modo llegaríamos a los criterios admitidos por Balmes, con el mismo valor de legitimidad: el de **conciencia**, el de **evidencia**, el **instinto intelectual**, y el **sentido común** -a veces identificado con el anterior-.

La filosofía de Fichte es, aún, más peligrosa: "Kant aún no destruye la objetividad del mundo interior, lo que sí hace Fichte" (173).

Además, priva a las ideas de su valor objetivo al reducirlas a meros fenómenos subjetivos, "el no ceder a esa necesidad íntima que nos obliga a admitir la correspondencia del yo con los objetos, arruina la conciencia misma del yo" (174).

El excesivo subjetivismo es el rasgo más marcado que destaca Balmes en la obra de Hegel de quien cita la *Fenomenología*, y la *Lógica*: "Estaba reservado a Hegel el no contentarse con simples comparaciones (entre el mundo físico y el mundo moral), el establecer completa identidad, de suerte que la observación dejase de sernos necesaria para penetrar los arcanos de la naturaleza, bastándonos meditar sobre las leyes de nuestro espíritu, es decir, abstraernos de todo cuanto nos rodea, y en seguida objetivar las leyes descubiertas, quedando de esta manera demostradas a priori todas las que rigen el cielo y la tierra" (175). La cita anterior corresponde a la novena -*Panteísmo de la Filosofía Alemana*- dentro de las *Cartas a un escéptico* (veinticinco cartas),

catorce de las cuales Balmes publicó en *La Sociedad* entre 1843-44. La crítica podría estar en consonancia con las formuladas por el pensamiento de Marx (1844, 1845) en fechas muy próximas.

En octubre de 1845, Balmes concluía la *Filosofía fundamental* después de haber pasado cuatro meses en París donde consultara los libros que no tenía en España. Es muy posible que en ese tiempo Balmes se hubiera impregnado, *malgré lui*, con alguna de las ideas centrales de Hegel. Prueba de ello es el siguiente texto: "Cuando la vida se eleva hasta la sensación (el ser viviente) se extiende todavía más: el que siente encierra en algún modo el universo; con la conciencia de lo que experimenta se pone en nuevas relaciones con todo cuanto obra sobre él. La percepción es inmanente, esto es, reside en el mismo sujeto; pero con la subjetividad se combina la objetividad, por la cual el universo viene a reflejarse en un punto. Entonces el ser no existe sólo en sí mismo: es en algún modo las demás cosas, verificándose aquel dicho de los escolásticos, tan lleno de profundo sentido: "Lo que conoce es la cosa conocida" (176).

Denuncia en la filosofía de Schelling, y en la filosofía alemana posterior a Leibniz, la dificultad expresiva, así como sus derivaciones hacia el panteísmo (177).

Otros autores a los que Balmes cuestiona sistemáticamente son Locke -*Ensayo sobre el entendimiento humano*- y Condillac, fijándose en el carácter sensualista de sus perspectivas gnoseológicas. No alude a las ideas políticas o sobre la tolerancia de Locke. Al igual que sucede respecto a la teoría de Kant, frente a Condillac, Balmes defiende la correspondencia entre la idea u orden intelectual y la representación u orden fenoménico: "Ni aún las que tenemos de los cuerpos son ni pueden ser una sensación transformada" (178), y tacha de *funesta* y de *frívola* a esta escuela "que había envuelto el espíritu en la materia y le había ahogado" (179).

Y no deja de aludir a Descartes, Pascal, Fermat, Cavalieri, Malebranche, Newton y Leibniz, en cuanto fueron grandes matemáticos y al mismo tiempo eran creyentes religiosos.

5.2.2. Resolución y creatividad.

El bagaje cultural del que hace gala Balmes nos muestra una persona con una gran inquietud, dispuesta a centrarse en el análisis de los temas que trata con rigor y seriedad. Frente a sus contemporáneos -algunos de ellos, también, fuentes-, manifiesta bastantes rasgos de modernidad que le avalan para ser considerado más *conservador que tradicionalista*. Sin embargo, persiste la sospecha acerca de su misma exactitud. Balmes camina con el vuelo del águila cuando se acerca a los puntos en que disiente de autores admirados como Chateaubriand, o parece desconocer -al menos no las cita ni siquiera bajo alguna referencia- las teorías de Comte o de Saint Simon.

Respecto a Chateaubriand, como ya hemos señalado, quizás Balmes no quiso enfrentarse más directamente por una cuestión de estilo, de convergencia ideológica o de admiración hacia uno de los pensadores de su juventud. Esos mismos puntos en los que, sin embargo, desarrolla *de facto* la discrepancia de pareceres, son los que afianzan el valor de Balmes y el carácter distintivo, creativo en suma, de nuestro autor quien sin renunciar a su ideología, emprende la tarea de admitir lo nuevo.

El valor dado al misterio, o la necesidad de los estudios matemáticos y de las ciencias se mantienen anclados en el pasado en la postura de Chateaubriand: "Además: ¿es cosa indudable que el estudio de las matemáticas sea tan necesario en la vida? Si son precisos magistrados, ministros y clases civiles y religiosas, ¿qué provecho aportarían a estas profesiones las propiedades de un círculo y de un triángulo? No se quieren ya, se dice, sino cosas positivas ¡Cielo santo! ¿Hay algo menos positivo que las ciencias, cuyos sistemas cambian muchas veces en cada siglo?" (180).

De Bonald, Lamennais y De Maistre forman parte del pensamiento tradicionalista francés con el que Balmes presenta ciertas concomitancias. El influjo ideológico al que España estuvo sometida en la primera mitad del XIX era fundamentalmente francés; por otra parte, Balmes conocía bien la lengua francesa y apenas tuvo tiempo para iniciarse en el estudio del inglés. De ahí que además de los autores latinos y la tradición cristiana, Balmes se interese por la obra de Bossuet, Montesquieu, Maistre, Bonald, Lamennais, Rousseau, Fourier y Guizot. Pero sacándole de lo no discutible -el valor y la función de la religión-, no suele seguir en sus

planteamientos las ideas de sus inspiradores.

Al igual que Saint Simon y en contra de De Bonald, Balme es un claro defensor de la industria y la familia industrial (181).

De Bonald (1754-1840) frente a los problemas derivados de la revolución, defendió un principio de autoridad único y universalmente válido vinculado a la figura del rey y a sus ministros que recaía directamente sobre los súbditos. Una monarquía con independencia completa de todo control externo y cuyo poder se origina en la misma "*force nécessairement conservatrice de la société*", que, a su vez, "*doit être une force nécessairement indépendante des membres de la société*" (182). Un poder político al margen de las fuerzas sociales que, como paradoja, ha de buscar su modelo en un sistema de gobierno que imite al patriarcado familiar.

En *L'Avertissement* de la tercera parte, a la *Théorie de l'Education sociale*, Bonald no muestra ninguna intención de cambiar las cosas. Únicamente acepta que se han de corregir los abusos si se han producido, a fin de que las instituciones que son producto de la voluntad general puedan seguir funcionando del mismo modo. Ningún atisbo de los posibles cambios en el orden social, de los nuevos intereses, que fuese necesario relacionar y combinar.

Igualmente, es recurrente en todas las obras de Bonald la definición de las leyes como "*des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des êtres*" (183). Definición que supone una naturaleza dada en todos los seres, a la que hay que atenerse y en la que nada cabe mudar. Frente a la cautela ante los cambios necesarios propuesta por Balme, la postura de Bonald es por completo inmovilista. Entre otras muchas ideas en las que difiere expresamente de Balme, destacamos tres cuestiones:

a) **La negación de la historia y la inmovilidad en los roles y profesiones sociales:** "*Puisque la société ne pouvait subsister sans religion et sans royauté, il était dans la nature des choses que les domaines affectés à leur entretien devinssent inaliénables, et ils devinrent inaliénables sans qu'on puisse en assigner l'époque*" (184).

b) Aceptando las diferencias educativas según la futura ocupación de los niños, llega hasta no exigir que todos los súbditos sepan, al menos, leer y escribir: "*Qu'on ne pense pas qu'il soit nécessaire au bonheur physique ou moral du*

peuple qu'il sache lire et écrire; cela n'est pas même nécessaire à ses intérêts, et la société lui doit une garantie plus efficace contre la friponnerie et la mauvaise foi" (185).

c) **Defensa de la esclavitud de los negros:** "En donnant l'indépendance aux négres, ils ont signé l'esclavaje et la mort des blancs" (186).

Opiniones que Balmes no comparte, entre otras a las que no nos podemos extender. Enrique Tierno Galván recoge en *Tradición y modernismo*, los juicios que Balmes emite sobre De Bonald (187), que más bien son exculpatorios por la situación de rabia y de apatía contenida que atraviesa Francia en ese momento. Como sucede con Chateaubriand y, también, con De Maistre, Balmes realiza un ejercicio de estilo, sin enjuiciar de frente los dislates a modo de crítico amigo. Mas, por otra parte, recela de sus teorías y como ya hemos mencionado recomienda la lectura de los escolásticos en lugar de los franceses.

Con todo, hay al menos tres ideas que bien pudo desarrollar Balmes teniendo en cuenta los planteamientos realizados por De Bonald:

a) **El concepto de orden**, sugerido a su vez por Tomás de Aquino y San Agustín, y retomado en Malebranche y Bonald: "Ainsi l'homme est constitué comme la famille, la famille comme l'Etat, l'Etat comme la religion; l'homme, la famille, l'Etat, la religion, comme l'univers; et, si je voulais parler à l'imagination, je me représenterais des cercles concentriques qui, commençant par l'homme, et finissant par l'univers, s'embrassent mutuellement, et sont tous embrassés par le grand cercle sur lequel serait écrit cause, moyen, effet. (...) C'est une harmonie qui constitue l'ordre, l'ordre, la loi inviolable des esprits, a dit Malebranche, et comme la sceau que le régulateur et conservateur de tout ordre, ordre lui-même essentiel, a imprimé à ses ouvrages" (188).

b) **El concepto de ley (en Balmes, regularidad)**, como relación necesaria que deriva de la naturaleza de las cosas; si bien con las precisiones *supra* señaladas, pues para Balmes la naturaleza no es inmovilista. Y sin obviar que el acervo significativo del concepto de ley en Bonald no puede entenderse al margen de Montesquieu.

c) **Las ventajas de la religión sobre la filosofía:** "La raison dans l'homme est une lumière qui lui sert à distinguer le bien du mal; et celle lumière, dans l'homme passionné ou intéressé, est essentiellement bornée. (...) Donc la

religion, qui réprime l'intérêt et soumet la raison, convient mieux à l'homme que la philosophie, qui donne la raison à conduire à l'intérêt. La philosophie, qui suppose la passion calme et la raison éclairée, ne peut conserver la société, puisqu'elle commence par méconnaître la source des désordres qui la détruisent" (189).

Pocas veces se ha lanzado una afirmación tan corrosiva contra la filosofía como la esgrimida por Bonald. Balmes no expresa con tanta claridad esta idea, si bien la comparte cuando se trata de la *filosofía ilustrada*, cuando se hace extensible a quienes no la compaginan con la fe o si se pretende estudiar únicamente desde ella el devenir de los hechos sociales.

El análisis realizado a partir de los escritos de De Bonald nos muestra, una vez más, el perfil resolutivo de la obra de Balmes, impregnada en el contenido de los autores leídos en la medida en que es general y *ha sido transmitido*.

Balmes perfila con el substrato *ad hoc* -de la tradición y de los saberes anteriores- su propia teoría conceptualizada a través de múltiples interpelaciones y respuestas. Será una forma distinta de enriquecer y transmitir la tradición surgida en la propia voluntad de Balmes. Las condiciones objetivas, la circunstancia de la historia española, no han permitido que adquiriera el protagonismo suficiente. Esa misma carencia de totalidad puede propiciar, en el presente, una lectura de Balmes en parte segmentada.

Notas. Primera parte. Capítulo 5º.

(1) Vide nota (2) cap. 3º, 1ª parte. Nos remitimos a este catálogo para una reseña completa de las obras mencionadas.

(2) AMICE, (1842): **Manual de la Historia de la Filosofía**. Traducción de Martí d'Eixalà. Barcelona, Imprenta del Constitucional, (pág. 98).

(3) Vide BALMES, J. **Teoría literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 472 y sigs.).

(4) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 30).

(5) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 32).

(6) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 34).

STAËL, Mme de, **De L'Allemagne**. 2 vols. Vide nota (28), cap. 2º, parte 1ª.

(7) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 722).

(8) Vide TIerno GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**. op. cit., (pág. 154).

(9) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 139).

(10) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 210).

(11) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 252).

(12) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 310 y sigs.).

(13) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 629,30).

(14) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el**

catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 614).

Balmes cita a Guizot, *Historia general de la civilización europea*, lección 12).

(15) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 614).

(16) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 487).

Balmes cita a Guizot, *Historia general de la civilización europea*, lección 9).

(17) Vide BALMES, J. (1952): **El Criterio.** Buenos Aires, Difusión, (págs. 170,171).

BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 537).

(18) BALMES, J. **Frenología**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit. (pág. 273).

(19) Vide BALMES, J. **Bibliografía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 352).

(20) BALMES, J. **Bibliografía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 353).

(21) BALMES, J. **Bibliografía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 352).

(22) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (págs. 650, 651).

(23) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 700).

MONTESQUIEU, **Del Espíritu de las Leyes**, op. cit., lib. XVII, cap. V.

(24) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 647).

Balmes cita a De Maistre, *Del Papa*, 1. 2º, c. II.

(25) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 647).

(26) BALMES, J. **Revista de Don Ramón de la Sagra**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 633).

(27) BALMES, J. Teoría literaria, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 475).

(28) BALMES, J. Teoría literaria, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 476).

(29) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 750).

(30) BALMES, J. Teoría literaria, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 479).

Sobre el valor de las matemáticas para Balmes y Chateaubriand, vide nota (22), cap. 2ª, parte 1ª.

(31) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 600).

(32) LA MENNAIS, Mr. L'Abbé Fr. de (1820): De la indiferencia en materia de religión. Traducción de J. Mª Laso de la Vega. Cádiz, Imprenta de la Unión Nacional, (pág. 64).

Figura en la biblioteca de Balmes la quinta edición francesa de esta obra (París, 1819).

(33) (34) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 178).

(35) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 181).

(36) BALMES, J. Historia de la filosofía. Obras Completas III, op. cit., (pág. 464).

(37) MONTESQUIEU, Del Espíritu de las Leyes, op. cit., lib. I, cap. I.

(38) (39) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 272).

(40) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 319).

(41) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 272 y sigs.).

Vide MONTESQUIEU, Del Espíritu de las Leyes, op. cit., lib. II, cap. IV.

(42) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 278).

(43) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 279).

(44) Vide SÉNECA, L.A. (1982): Cartas a Lucilio. XCV, CVIII. Prólogo y traducción de V. López Soto. Barcelona, Juventud.

FOUCAULT, M. (1987): La inquietud de sí, en "Historia de la sexualidad", III. Traducción de T. Segovia. Madrid, Siglo XXI, (capítulos IV,V).

(45) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 317,318).

Vide MONTESQUIEU, Del Espíritu de las Leyes, op. cit., lib. XXIII, cap. XXIX.

(46) Vide BALMES, J. La libertad de enseñanza en Francia, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 572-574).

(47) Vide BALMES, J. La libertad de enseñanza en Francia, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 577).

(48) Vide DESCARTES, R. (1974): Discurso del Método. Traducción, estudio preliminar y notas de R. Frondizi. Madrid, Rev. de Occidente. 1ª parte.

(49) (50) (51) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 88).

(52) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 534).

Vide CICERON, M. T. (1932): De L'Invention. (De Inventione), I-II. Texte revu et traduit, avec introduction et notes par H. Bornecque. Paris, Garnier.

(53) Vide STAËL, Mme de, De L'Allemagne. 2 vols, op. cit., 1ª partie, chap. XIX, (pag. 143).

ROUSSEAU, J.J. (1980): Del Contrato social. Discursos. Traducción, prólogo y notas de M. Armiño. Madrid, Alianza Editorial, (págs. 24-27).

(54) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 198).

(55) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 519).
Vide ROUSSEAU, J.J. Del Contrato social. Discursos, op. cit., (pág. 22).

(56) *Vide* BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 520).

(57) *Vide* BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 348).

(58) (59) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 487)

(60) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 496).
Vide ROUSSEAU, J.J. Del Contrato social. Discursos, op. cit., (pág. 10).

(61) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 601).

(62) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 573).

(63) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 574).

(64) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 240).

(65) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 63).

(66) *Vide* BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 527).

(67) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 527).

(68) BALMES, J. La Civilización, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 466).

(69) BALMES, J. La Civilización, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 471).

(70) BALMES, J. Estudios sociales, Observaciones

preliminares. Obras Completas V, op. cit., (pág. 501).

(71) BALMES, J. **Teoría literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 473).

(72) Vide MARX, K., y ENGELS, F. (1974): **La ideología alemana**. Traducción de W. Roces. Barcelona, Grijalbo, (págs. 19 y sigs.).

(73) BALMES, J. **Teoría literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 465).

(74) Balmes recoge de De Maistre, la alusión al reconocimiento realizado por Voltaire de la labor pacificadora de los Papas en el Medievo.

BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 649).

MAISTRE, J. de (1856): **Del Papa**, seguida de la obra **De la Iglesia Galicana en sus relaciones con la Santa Sede**. Traducción de los Sres. editores de la biblioteca de Religión. Barcelona, Imprenta de Pablo Riera. (págs. 235 y sigs.).

(75) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 232).

(76) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 331).

(77) BALMES, J. **Teoría literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 472).

(78) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 144).

(79) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 170).

(80) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 222).

(81) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 189).

(82) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 155).

- (83) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 229).
- (84) Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 634).
- (85) Vide BALMES, J. El Criterio, op. cit., (pág. 16).
- (86) Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 29).
- (87) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 583).
- (88) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 704).
- (89) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op., cit., (pág. 489).
- (90) Vide BALMES, J. Devolución de los bienes del clero, en "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 110).
- (91) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op., cit., (pág. 496).
- (92) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 541).
- (93) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 508).
- (94) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 671).
Cita a Tomás de Aquino, Suma Teológica, 1-2,q.105
- (95) Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 418 y sigs.).
- (96) REYBAUD, L. (1842): Études sur les Réformateurs contemporains, ou socialistes modernes, Saint Simon, Fourier, Robert Owen. Paris, Guillaumin Libraire.
- (97) Vide FRAGA IRIBARNE, M. (1955): Balmes, fundador de la

sociología positiva en España. Vich, Ayuntamiento de Vich, (pág. 15).

(98) REYBAUD, L. **Études sur les Réformateurs contemporains, ou socialistes modernes**, op. cit., (págs. 271,277).

Vide BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 596).

(99) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 564).

(100) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 585).

(101) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (págs 567).

(102) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 571).

(103) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 572).

(104) BALMES, J. **El socialismo**, en "Estudios sociales". Obras Completas, V, op. cit., (pág. 583).

(105) Vide BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (págs. 486,487).

(106) Vide BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 248).

(107) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 60).

(108) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 450).

(109) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 744).

(110) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 547).

(111) BALMES, J. **Mariana**, en "Biografías". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 56).

(112) *Vide* TOCQUEVILLE, A. de (1980): **De la democracia en América**. 2 vols. Traducción de D. Sánchez de Aleu. Madrid, Alianza Editorial. Sobre los inconvenientes de la democracia, *vide* vol. I, parte II, cap. VI; y vol. II, parte III, cap. XXI.

(113) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 558).

(114) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 560).

(115) BALMES, J. **La Reforma Constitucional**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 941,942).

(116) *Vide* BALMES, J. **La Reforma Constitucional**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 945).

(117) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 634).

(118) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 127).

(119) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 135 y sigs.)

(120) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 212)

(121) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 226).

(122) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 126).

(123) BALMES, J. **De la originalidad**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 229).

(124) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 128).

Vide TÁCITO, C. (1979): **Annales, I-IV**. Introducción, traducción y notas de J.L Moralejo. Madrid, Gredos, lib. III, capítulos 25-28.

(125) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 255).

(126) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 256).

(127) *Vide* BALMES, J. **Mariana**, en "Biografías". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 51,52).

(128) (129) BALMES, J. **Teoría literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 470,471).

(130) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 398).

(131) *Vide* BALMES, J. **De la originalidad**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 230 y sigs.).

(132) *Vide* BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 407).

CICERON, M. T. (1960): **Tusculanes**, I, III-IV, en "Oeuvres Philosophiques". Tome I. Texte établi par G. Fohlen et traduit par H. Humbert. Paris, Belles Lettres.

(133) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 553).
CICERON, M. T. (1943): **De natura deorum**, II. Barcelona, Imprenta Romana.

(134) *Vide* BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 472).

CICERON, M. T. (1945): **De Officiis**, I-II,2, II-II,7. Edición de F. Campos Rodríguez. Madrid, Gredos.

BALMES, J. **Estudios sociales**, "Observaciones preliminares", en Obras Completas V, op. cit., (pág. 494).

(135) *Vide* BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 16).

CICERON, M. T. (1945): **De Officiis**, II-II,6,8, op., cit.

(136) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 534).

Vide HORATI FLACCI, Q. (1967): **Sermonun**, I-III. Opera. Edición de E. C. Wickham. Oxford University Press.

(137) *Vide* BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 60). La

cita se produce a propósito de la necesidad de conocer los límites de la inteligencia humana en materia de fe. En el mismo sentido se hace una mención expresa de Luis Vives (*De Concordia et Discordia*, I.4 c.3)

Vide BALMES, ibídem (pág. 553). Cita a Séneca, *Epístola* VC.

(138) BELTRÁN, L. (1976): *Historia de las doctrinas económicas*. Barcelona, Teide, (pág. 243).

(139) BALMES, J. *Revista de Don Ramón de la Sagra*, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (págs. 627,628).

Sobre D. Ramón de la Sagra, pensador social que compartió puntos de vista "progresistas" con "doctrinarios", a fin de coordinar el orden y la libertad, vide Carballal, R. (1976): *Ideario político, social e penitenciario de Don Ramón de la Sagra*. La Coruña, Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación.

Cambron, A. (1994): *Ramón de la Sagra. El poder de la razón*. La Coruña, Vía Láctea.

(140) LA SAGRA, R. de, (1844): *Citas y comentarios en "Revista de los Intereses materiales y morales"*. Tomo II, 2º semestre de 1844. Madrid, Imprenta de D. Dionisio Hidalgo, (págs. 150 y 163)-.

(141) Vide BALMES, J. *La civilización*, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 481).

Vide nota (20), cap. 4º, parte 3ª.

Vide nota (36), cap 2º, parte 2ª.

(142) Vide BALMES, J. *La población*, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 548).

BALMES, J. *La población*, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 529).

(143) BALMES, J. *El celibato del clero*, en "Del clero católico". Obras Completas V, op. cit., (pág. 672).

(144) Vide BALMES, J. *El celibato del clero*, en "Del clero católico". Obras Completas V, op. cit., (pág. 671).

(145) Vide BALMES, J. *El valor y los precios*, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 618).

(146) BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 249).

(147) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 186).

Vide BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 432).

(148) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 17).

(149) *Vide* BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 445).

(150) TIerno GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 155).

(151) *Vide* BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 450).

(152) *Vide* BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 347).

(153) *Vide* BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 351).

(154) BALMES, J. **Fragmentos literarios**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 431).

(155) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (págs. 36 y 89).

(156) TIerno GALVÁN, E. (1987): **¿Qué es el Criterio?**. Vic, Servei de Publicacions de l'Ajuntament de Vic, (págs. 9-11).

(157) *Vide* BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 280).

(158) *Vide* BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (págs. 285 y sigs.).

(159) BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 450).

Vide parte 1ª, cap. 5º.1.

(160) *Vide* BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 118).

(161) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 218).

(162) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 74).

(163) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 305).

(164) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 344).

(165) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 339).

(166) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 390).

(167) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 415).

(168) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (págs. 105,106).

(169) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 146).

(170) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 153).

(171) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 148).

(172) Vide BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 150).

(173) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 38).

A juicio de Bonilla y San Martín, Balmes conoce el pensamiento de Fichte a través de la versión francesa, *Doctrine de la Science*, de P. Grimblot en 1843, en Balmes, *Filosofía fundamental*. Introducción y notas de A. Bonilla y San Martín. Madrid, Reus, 1910, (pág. 8).

(174) BALMES, J. *Filosofía fundamental*. Obras Completas II, op. cit., (pág. 131).

(175) BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 345).

(176) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 357).

(177) *Vide* BALMES, J. **Cartas a un escéptico**. Obras Completas V, op. cit., (págs. 334 y sigs.).

(178) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 319).

(179) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 547).

(180) CHATEAUBRIAND. **El genio del cristianismo**, op., cit. (págs. 5,6).

(181) *Vide* BONALD, M. de (1859): **Du principe constitutif de la société**, en "Ouvres Complètes". Publiées par M. L'Abbé Migne. 3 vols. Paris, J.P. Migne éditeur, (págs. 46 y 612).

ROUVROY, C.H. de, Conde de SAINT SIMON (1981): **El Nuevo Cristianismo**. Traducción y nota preliminar de P. Bravo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (pág. 49).

BALMES, J. **Discurso inaugural de la cátedra de matemáticas de Vich**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 565).

(182) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société**. Première partie. Théorie du pouvoir politique, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 178).

(183) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société**. Première partie. Théorie du pouvoir politique, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 137).

BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société**. Troisième partie. Théorie de l'Education sociale, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 745).

(184) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société**. Première partie. Théorie du pouvoir politique, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 264).

(185) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société**. Troisième partie. Théorie de l'Education sociale, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 747).

(186) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société.** Seconde partie. Théorie du pouvoir religieux, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 669).

(187) Vide TIerno GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 154).

BALMES, J. **Bibliografía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 350 y sigs.).

(188) BONALD, M. de, **Du principe constitutif de la société.** Préface, en "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 88).

(189) BONALD, M. de, **Du principe constitutif de la société.** Seconde partie. Théorie du pouvoir religieux, en "Ouvres Complètes", op., cit. (pág. 707).

Capítulo 6º: Opiniones vertidas sobre el autor. Incidencia de su obra. Últimos estudios.

Según se desprende de la lectura de los distintos autores consultados, no existe discrepancia en la consideración de Balmes como la principal figura del pensamiento católico catalán, la más representativa de la neoescolástica en nuestro país y una de las más importantes de Europa, alcanzando su influencia a la Escuela de Lovaina, en gran parte debido al método *novedoso* con el que enfrenta la tarea apologética: un proyecto de renovación que va de la filosofía a la política, desistiendo de la sola ayuda de los cánones en la defensa de los bienes del clero. Igualmente, se le considera uno de los primeros exponentes de la cuestión social en nuestro país, y un representante claro de las tendencias intelectuales y de las características de la sociedad catalana de la época.

6.1. Opiniones e incidencia de la obra.

Ciñéndonos a los aspectos concretos, en relación a las opiniones sobre Jaime Balmes y a la posible incidencia de su obra, destacamos los siguientes temas:

a) *Conservador, tradicionalista o retrógrado.*

En el Prólogo a *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Burke, Tierno Galván explica la naturaleza del ser conservador: "Burke es conservador. En la medida en que es conservador es incompatible con la exageración o la extremosidad. Toda utopía le es extraña. (...) A lo que más teme es al desorden, porque el desorden político altera el presente; tiende a convertirlo en pasado o futuro. En virtud de su adecuación con el presente y la perfección con que se instala en él, considerándolo al mismo tiempo quietud y movimiento, progreso y permanencia, la conservadora es la actitud política más fuerte, ciega e inexorable para todas las categorías que no sean las que se avienen o conforman con su estabilidad y poder" (1). Características que bien podrían hacerse extensivas a la postura política del *vigatà*. En *Tradición y modernismo*, Tierno expresa su sorpresa por el hecho de que "Balmes no conociera a Burke con quien coincide a veces casi literalmente" (2).

Una de estas coincidencias tiene lugar en la lucha contra la exageración como "uno de los temas constantes de Balmes, al menos en el orden de las ideas y de los hechos políticos" (3), lo que acreditaría su mentalidad conservadora. Igualmente, recoge la conocida sentencia de nuestro autor *¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones*, junto a otras de marcado carácter práctico y posibilista, *las circunstancias cambian la lógica, o la utilidad suele estar en razón inversa del ruido*, (4) para reafirmar la opinión que a diferencia de Donoso -éste sí tradicionalista- le merece Balmes.

Los supuestos básicos que resumen el conservadurismo de Jaime Balmes a juicio de Tierno Galván, se enuncian en cinco puntos: a) respeto absoluto a la propiedad en cuanto fundamento del orden social, b) miedo a las perturbaciones revolucionarias y confianza en la evolución, c) sentido práctico y fundamentación de la acción política en los intereses, d) valoración del bienestar como un ingrediente para un nivel más alto de civilización, y e) conciencia histórica. Aspectos sobre los que volveremos en el curso de la presente Tesis, pero queremos mencionar en este punto el reconocimiento expreso de Enrique Tierno, quien insiste en su importancia y en el hecho de que no sea fácil encontrar en España una mentalidad semejante en la primera mitad del siglo XIX; si bien, en Cataluña con un mayor grado de capitalismo e industria resulte menos extraña que en Castilla (5).

La conciencia histórica, unida al uso de la estadística, son una muestra de la mentalidad abierta de nuestro autor respecto a las teorías extranjeras, sin que por ello se deje arrastrar unilateralmente, ni entre en el juego de la exageración. Tierno Galván señala una cierta influencia de la cultura ilustrada en Balmes, además de notar su capacidad para percibir el contenido de los conocimientos futuros: "Por un lado, da la impresión de que pesaba sobre él, con más fuerza que sobre el resto de sus contemporáneos, la cultura de la Ilustración; por otra parte, asimiló con especial capacidad las dimensiones futuras de los conocimientos de su tiempo"(6). Todo ello "aproxima a Balmes a los conservadores doceañistas y le da una fisonomía singularmente europea" (7).

Las opiniones de Tierno son compartidas por Jordi Berrio, M. Fraga Iribarne, Salvador Giner, Irene González, Joaquín Ruiz-Giménez, J. Varela Suances y Josep M. Fradera.

Entre estos autores, señalamos la distinción realizada por Salvador Giner (1994) entre el conservador y el reaccionario: "El conservador, en principio, no es enemigo del cambio de las instituciones sociales. Para aceptarlo, empero, pone como condición que ocurra sin violencia, dentro del marco de la tradición y con un ritmo lento. Al criticar la revolución de 1789, el conservador de principios del siglo XIX dice defender la libertad y se opone, ante todo, a la dictadura jacobina. La libertad, en cambio, no es un concepto importante para el reaccionario. El reaccionario es un tradicionalista, es decir, quiere volver a poner en vigor la tradición, o el pasado. Ahora bien, se trata de una tradición o un pasado según los entiende él, con inexactitudes idealistas. El conservador es un hombre de su tiempo, el reaccionario es un hombre desfasado" (8). Para Giner Balmes sería un conservador, frente a De Maistre que sería un reaccionario con quien, además, comenzaría "la era del irracionalismo consciente" (9).

Otros aspectos, destacados por Salvador Giner en Jaime Balmes, que avalarían la tesis conservadora, dentro de lo que supone que un conservador se ocupe de cuestiones económicas y religiosas -defendiendo al mismo tiempo las enseñanzas técnicas-, son la preocupación por la industria y esa aparente paradoja entre el enfrentamiento político con los liberales progresistas y su coincidencia en el triple postulado *inteligencia, moralidad, bienestar* que, por otra parte, asemejaría a Balmes con el utilitarismo inglés: "la conexión de esta doctrina con el utilitarismo de Bentham (...) es muy obvia" (10).

Ignasi Casanovas, en la *Biografía*, menciona como en Vic Balmes fue considerado ya retrógrado. El motivo vendría dado por la ignorancia y el recelo de condiscípulos y profesores ante quien "para corregir el peripato, creyó que la primera condición era conocerlo en su propia substancia, no en las caricaturas que solían presentarse" (11). La diferencia de Balmes respecto a la mayoría de los escolásticos de la época en nuestro país, es un elemento más a la hora de entender su desvinculación a cualquier tipo de escuela. Diferencia que se extiende a la perspectiva sociopolítica, en la que Balmes adopta una postura doctrinal e independiente, con lo que resulta difícil la determinación de más o menos conservador, más o menos tradicionalista.

José M^a García Escudero, dentro de una ideología estrictamente conservadora, opta por una *variante* dentro de

esta última acepción: "A Balmes se le ha calificado de carlista, de moderado y hasta de liberal. Para mí la cuestión está clara: Balmes es un pensador tradicional -dando a este término un alcance superior al de "carlista"- cuya táctica política difiere de la seguida habitualmente por nuestros tradicionalistas" (12).

Desde una perspectiva más objetiva, Cánovas mantiene que la obra de Balmes se sitúa en una tendencia conservadora autoritaria cuya finalidad consistiría en frenar el proceso hacia el liberalismo. En la línea de conseguir "un poder ejecutivo fuerte, una representación parlamentaria de facultades limitadas, una reducción del marco de las libertades y una participación política reservada a los grupos sociales herederos del Antiguo Régimen, es decir a la nobleza, al alto clero, los mandos militares y la gran propiedad, interesados particularmente en el mantenimiento del status quo, de lo que ellos llamaban los intereses generales de la nación" (13).

En cuanto a las voces, ya mencionadas, que lo calificaban de "*Lamennais español*", parece que se reafirman dentro de la campaña de desacreditación surgida al publicarse el *Pío IX*. El mismo Balmes, como recogen Narciso Roure, Ignasi Casanovas y Enrique Tierno, rechaza tal calificativo saliendo al paso de dicha comparación -*Vindicación* de 1848-. Por otra parte, en sus alusiones a Lamennais, como ya hemos señalado, es mucho menos frecuente la loa que la crítica.

b) *Principal figura de la neoescolástica en la segunda mitad del S. XIX. Nueva vida a la temática social tomista. Influencia en León XIII.*

I. Casanovas, H. Auhofer, y M. Fraga Iribarne insisten en la oportunidad de Balmes al revitalizar los escritos sociales de Tomás de Aquino. Auhofer se permite desestimar la mayoría de los movimientos sociales surgidos en el primer tercio del siglo XIX, a la par que mantiene a Balmes como la única figura del momento interesada en temas sociales. Afirmación relevante como testimonio de la ideología que domina en la España de los años cincuenta cuando se edita en Rialp (1958) la Tesis Doctoral de Herbert Auhofer sobre Balmes.

Veamos la opinión de este autor: "Dentro de la situación revolucionaria de principios del siglo XIX que sobresaltó cruelmente los espíritus nacieron en toda Europa varios movimientos sociales. Sin embargo, la mayor parte de los

hombres que los suscitaron eran políticos románticos cuya actividad se extinguió a mediados del siglo. Lo que subsistió fue casi únicamente el movimiento social de la Iglesia inserto en la tradición tomista, movimiento que desde León XIII encuentra también su expresión especial en las encíclicas sociales y documentos de los Papas. Dentro de esta corriente, es Jaime Balmes el primero que comunica nueva vida a la doctrina social tomista y la continúa con franca acomodación a la época. Es el primero que desde el lado cristiano y eclesiástico se entiende con la cuestión social y el problema del proletariado. Es dudoso que de hecho la ulterior doctrina social pontificia se remonte a Balmes y el averiguarlo debe reservarse a una investigación especial. Mas, por lo que se refiere al contenido, su camino lo encontramos ya totalmente trazado casi para un siglo entero" (14).

En la misma línea se pronuncia Max Ettlinger (1924) quien reconoce la influencia de Balmes en el movimiento neoescolástico alemán a partir de la traducción de sus obras realizada por Loringuer.

Resulta curiosa la duda de Auhofer sobre la influencia de Balmes en León XIII y la ulterior doctrina social de la Iglesia católica. León XIII tuvo oportunidad de conocer *El Protestantismo* y los *Escritos Sociales* de Balmes, como ya hemos mencionado y según recogen otros autores como B. Argente, quien constata la identidad del pensamiento balmesiano con el de las encíclicas *De rerum novarum* y *Quadragesimo anno* y A. Canellas, quien anota la coincidencia entre Balmes y el aún Monseñor Pecci en Bruselas en 1847 (15).

Ireneo González (1943), más que respecto al valor de la propiedad privada en cuya defensa no siguen ambos sino la actualización de la teoría tomista, encuentra una relación más perceptible en lo que se refiere a las condiciones del trabajo, a los argumentos esgrimidos en contra de la teoría socialista, y a la función de las asociaciones obreras. En este sentido, transcribimos dos textos de la *Rerum Novarum*. En el primero, referente a la cuestión social, se exige la vigilancia de las contradicciones negativas a las que se ve abocada la vida de los trabajadores, en la línea de lo expuesto por Balmes en el *De Cataluña* (16): "Por lo que toca a la defensa de los bienes corporales y externos, lo primero que hay que hacer es librar a los pobres obreros de la

crueledad de los hombres codiciosos que, a fin de aumentar sus propias ganancias abusan sin moderación alguna, de las personas, como si no fueran personas sino cosas. Exigir tan grande tarea, que con el excesivo trabajo se embote el alma y sucumba, al mismo tiempo, el cuerpo a la fatiga, ni la justicia, ni la humanidad lo consienten. En el hombre toda su naturaleza y consiguientemente la fuerza que tiene para trabajar, está circunscrita con límites fijos de los cuales no puede pasar. (...) En general debe quedar establecido que a los obreros se ha de dar tanto descanso, cuanto compense las fuerzas gastadas en el trabajo; porque debe el descanso ser tal que restituya las fuerzas que por el uso se consumieron" (17).

Para Ireneo González, las palabras de la *Rerum Novarum* se encuentran ya desarrolladas en los artículos de Balmes que se centran en la gravedad de la *cuestión social* (18). Al analizar el tema, tiene ocasión de comentar la doctrina social de la Iglesia católica, la *Rerum Novarum*, el socialismo de Marx y los graves conflictos entre patronos y obreros que estaban desarrollándose en las principales ciudades, especialmente en Inglaterra. Plantea este autor la *actitud contraria* de Balmes respecto a las asociaciones de obreros: "Las asociaciones de obreros tratan de conseguir justas mejoras que deben concedérseles; así se les podrá ya prohibir, y con esto impedir los abusos que sin duda habían de cometer" (19). Si bien, una lectura más detenida de los textos de Balmes, en los que trata esta cuestión, podría hacernos notar que en ese punto no ha sido bien comprendido.

El segundo texto relativo a las asociaciones de obreros, defiende una postura semejante, si bien más elaborada, a la mantenida por Balmes en la *Filosofía elemental* (20), por más que en este aspecto González encuentre más discrepancias que convergencias, al colegir que León XIII se manifiesta favorable a las asociaciones de obreros cuando Balmes "las considera algo peligroso y que conviene impedir" (20). Punto sobre el que volvemos en el capítulo 4º de la 3ª parte, dado que a nuestro juicio es mayor la consonancia que la diferencia.

Continúa León XIII: "Por último, los amos y los mismos obreros pueden hacer mucho por la solución de esta contienda, estableciendo medios de socorrer convenientemente a los necesitados y acortar las distancias entre unos y otros.

Entre estos medios deben contarse las asociaciones de socorros mutuos, y esa variedad de cosas que la privación de

los particulares ha establecido para atender a las necesidades del obrero, a la viudez de su esposa y orfandad de sus hijos. (...) Mas corresponde el primer lugar a asociaciones de obreros, que abarcan ordinariamente casi todas las cosas dichas. Muchos años duraron entre nuestros mayores los beneficios que resultaban de los gremios de artesanos" (21).

El desconocimiento generalizado de la obra de Balmes, y la propia postura en la que éste se coloca -en palabras de A. Bonet- "en el plano de la caridad, no en el de la justicia" (22), le privan a Balmes el mérito de iniciador del movimiento social católico que tanto M. Arboleya como A. Bonet atribuyen a Ketteler. Bonet afirma que éste último "seguramente nunca leyó a Balmes aunque gran parte de sus ideas habían brotado ya de la pluma de nuestro filósofo" (23).

c) *No existe un único modo de pensar.*

Casanovas, Tierno Galván, Fraga Iribarne, O.N. Derisi (1949) y S. Fernández Burillo (1991) destacan el eclecticismo balmesiano y la aceptación explícita, en sus obras, de distintos modos de pensar; sin darse prioridad gnoseológica al racionalismo o al naturalismo. Santiago Fernández Burillo analiza la crítica realizada por Balmes al reduccionismo de Descartes, insistiendo en la importancia que tiene el capítulo XII de *El Criterio* y la convicción, presente en toda la obra, sobre las distintas perspectivas válidas de aproximarse a lo real, v.gr., al afirmar que "hay verdades de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor" (24).

Esos distintos modos de ver, o mejor de advertir, la realidad surgen en Balmes casi por oposición a Descartes, y nos dirigen hacia otra de las valoraciones más generales sobre nuestro autor: su interés por los hechos sociales y su espíritu positivista.

d) *Investigación de los hechos. Se muestra un pensador positivista. Los estudios sociales.*

Junto con el análisis del sentido común, son el interés por la observación directa de los hechos y la actitud positivista los aspectos más señalados en los estudios que

hacen referencia a Balmes. Distinguimos las opiniones, a nuestro juicio, más significativas:

- Ireneo González autor de *La cuestión social según Balmes* (1943), señala la definición de la sociedad que aparece en el artículo *La Población* de los *Estudios sociales*, si bien, aún, dentro de una cierta confusión que no consigue delimitar por completo la interdependencia entre los órdenes material, intelectual y moral (25).

- Luis Saavedra (1991), quien destaca en una nota a pie de página la obra de Fraga Iribarne *Balmes, fundador de la sociología positiva en España*, como "uno de los trabajos serios que se han escrito sobre la sociología de Balmes" (26), establece un doble positivismo en la obra de nuestro autor: metodológico y filosófico. Lo que quiere decir en cuanto al tratamiento de los temas -los instrumentos elegidos- y respecto al enfoque, o mejor, la perspectiva ideológica: "Estamos ante una concepción positivista de la ciencia social, que es la que caracteriza a la sociología balmesiana en términos generales. Y no sólo metodológicamente, sino también filosóficamente, en el sentido en que Balmes representa un enfoque de los problemas sociales que es similar al del pensamiento positivista. (...) En "Estudios Sociales" insiste en el tema puntualizando las diferencias existentes entre las ciencias sociales y las exactas, dando a entender que éstas son más "seguras", y aquéllas más susceptibles de poder ser interpretadas por el investigador" (27). Igualmente, percibe en los estudios sobre demografía cierta inflexión idealista que se haría evidente en la distinción realizada por Balmes entre los fenómenos físicos y los fenómenos sociales.

- Enrique Tierno Galván recoge el carácter sociológico de la obra de Balmes, sin mencionar el término *positivismo*; pero reconociendo la "afición de Balmes a estudiar los hechos desde la estadística y su idea de hacer de la ciencia social una ciencia con métodos cuantificables y resultados que permitiesen predicciones seguras" (28).

- Joaquín Varela Suances, en la misma línea que Tierno Galván, considera a Balmes el mejor pensador español positivista del siglo XIX. Positivismo que iría unido a una actitud burguesa en clave autoritaria y reformista: "Se muestra como un pensador positivista y como un fino analista de la realidad social. (...) Junto a Antonio Alcalá Galiano,

Balmes fue el pensador español en el que de forma más honda caló el método positivista, particularmente el sociológico, en la primera mitad del siglo XIX" (29). Afán positivista que vendría dado por la exigencia balmesiana de analizar empíricamente la realidad política, (juicio en el que coincide con la opinión de Fraga): "Una perspectiva que exigía partir del conocimiento de los hechos y de la comprobación de su veracidad, como requisito *sine qua non* de cualquier juicio" (30).

- Manuel Fraga Iribarne realiza un análisis sistemático sobre la sociología balmesiana en la obra mencionada por Saavedra. Resulta difícil resumir un contenido que no pretendemos reproducir, aunque sí recoger alguna de sus aportaciones más interesantes. El estudio se inicia conceptualizando a Balmes y a Donoso en el punto de partida del que "arranca la Teoría española de la Sociedad y de la Política, en cuanto a los problemas y a los métodos, y en ella están los elementos de los que hay que partir en una orientación nacional de las Ciencias Sociales y Políticas frente a la crisis de nuestro tiempo" (31).

En consonancia con la declaración realizada, Fraga distingue los siguientes aspectos en el método y en la teoría social de Balmes: a) la importancia de los estudios sociales; b) la observación de los hechos; c) el problema del método en las ciencias sociales; d) el análisis de los problemas generales de las sociedades del siglo XIX; e) la dinámica social: crisis, progreso, cambio social; f) el análisis político social de la realidad española decimonónica; y, por último, dos cuestiones que -a nuestro juicio- merecen ser resaltadas, g) la cuestión social por autonomasia: la lucha de clases; y h) la palabra positivismo.

Transcribimos un texto recogido por Fraga con el que apoya la modernidad del pensamiento de Balmes en temas sociales cuando éste último es capaz de advertir el carácter estructural y no accidental de los desajustes producidos por el sistema económico moderno: "La industria y el comercio robustecieron y ensalzaron la clase media, pero esta mismas causas acarrearón una asombrosa multiplicación de la proletaria; insensiblemente se fueron separando las dos clases, y al presente han llegado las cosas a tal extremo que en los países donde ambas abundan mucho, como sucede en los industriales, consideran los más pobres a los más ricos, sean de la clase que fueran como una verdadera nobleza" (32). Y

aquí es donde -a juicio de Fraga-, surge la moderna lucha de clases: "esta separación entre las dos clases va haciéndose cada día más profunda, merced al aumento del pauperismo, que amenaza tragarse las sociedades modernas" (33).

Manuel Fraga destaca el espíritu práctico de nuestro autor de quien recoge la máxima "es menester más práctica, más positivismo" (34), esgrimida por Balmes en el primero de los *Escritos políticos*, el intitulado *Situación de España*.

La importancia que Balmes concede a los estudios sociales, los cambios que introduce en la forma de acercarse al análisis de los hechos y su exigencia de una *nueva ciencia*, le hacen a Tomás Carreras y Artau (1947) proponer que la Sociología no es exactamente una ciencia francesa según la opinión generalizada, sino que su origen se encuentra, más bien, en nuestro país: "Notemos, en efecto, que cuando A. Comte terminaba en junio de 1842, su *Cours de Philosophie positive*, poco antes, enero de 1842, el filósofo español Jaime Balmes (1810-1848) esbozaba, de una manera clara y precisa, el concepto de una "nueva ciencia", a la que denominaba "ciencia social" (35). Es posible que Carreras omitiera, o desconociera, que es en 1838 cuando por primera vez aparece el término *Sociología*, en el volumen IV del *Cours de philosophie positive* de Comte, como anota Adolfo Posada en 1908 (36).

e) La filosofía de la historia.

Como ya hemos mencionado, para Tierno Galván la conciencia histórica es un rasgo característico del conservadurismo de Balmes, que éste va plasmando en el desarrollo de *El Protestantismo*, obra -a juicio de Tierno- de carácter apologético pero más moderna que las de los tradicionalistas románticos (37).

La presencia de la filosofía de la historia en la obra de Balmes es defendida por la mayoría de los estudiosos consultados. Para Carreras y Artau es este perfil historicista, al unirse al enfoque positivista, lo que hace distintiva a la obra de Balmes respecto a la de Comte. Alain Guy lo considera filósofo de la historia; ámbito en el que lo sitúa Auhofer, y dentro del contexto europeo contemporáneo: "Después de los trabajos preparatorios de Voltaire, Montesquieu y Rousseau, fueron Turgot, Condorcet y Comte, en Francia, y Herder, Kant, Lorenz von Stein y Robert von Mohl

en Alemania, quienes impulsaron este desenvolvimiento desarrollando una sociología y una filosofía de la cultura. En España fue Jaime Balmes, contemporáneo de Comte y de von Stein, quien se incorporó a esta corriente sin poseer más que un conocimiento general de la nueva tradición" (38).

La novedad, compartida por Balmes, consistía en no ir tanto al origen de los hechos como al encuentro de sus regularidades. Para lo que era imprescindible la observación y el arte combinatoria.

A pesar de la glosa aquiescente con que Auhofer se enfrenta a Balmes, señala que éste desconoció o no supo aceptar las verdaderas causas de la Reforma, del mismo modo que tampoco captó "el floreciente desarrollo cultural, aunque de signo liberal y secular, que el protestantismo trajo consigo" (39).

Casanovas, en la *Biografía*, destaca una idea de Balmes que, a nuestro juicio, desarrollan posteriormente Ortega y Gasset y María Zambrano. Se trata de la necesidad de no quedarse en el *cutis*, sino de ir al fondo de lo social. Así, para comprender el espíritu de una época, habría que "hacerse ideas claras y exactas de su carácter, penetrar las causas de los hechos y señalar a cada uno sus propios resultados" (40).

Por último, en un texto de Menéndez Pelayo, podemos observar la transición del "espiritualista cristiano independiente" desde los afanes apologistas a la filosofía de la historia: "No es una refutación directa del protestantismo, ni una historia de sus evoluciones, asunto de poco interés en España, donde la teología protestante es materia de pura erudición, (...) Balmes había estudiado a los grandes controversistas católicos, especialmente a Belarmino y Bossuet, pero le fueron inaccesibles los primitivos documentos de la Reforma, las obras de los heresiarcas del siglo XVI, y para su plan le hubieran sido inútiles, porque no escribía como teólogo, sino como historiador de la civilización, y no estudiaba el protestantismo en su esencia dogmática ni en la variedad de sus confesiones, sino en su influjo social. (...) Pero el plan se fue agrandando en su mente, y Guizot y el protestantismo vinieron a quedar en segundo término. Así, lo que había empezado con visos de polémica, adquirió solidez y consistencia de obra doctrinal, y se convirtió en uno de los más excelentes tratados de Filosofía de la Historia que con criterio católico se han

escrito" (41).

Una crítica más ajustada es la que realiza Luis Saavedra cuando después de reconocerle a Balmes el mérito de haber captado el auténtico valor de los hechos en los procesos históricos, le señala el cuello de botella al que le llevan sus fidelidades simbólicas.

Saavedra destaca como un elemento positivo el hecho de que Balmes "de por sentado que son los hechos sociales los que conforman el contorno ideológico y no a la inversa" (42). Idea en maridaje estrecho con todas las alternativas de la Iglesia católica a lo largo de la historia y su resolución adaptativa a cualesquiera circunstancias. Sin embargo, Balmes se equivocaría al enjuiciar el sentido de la historia y de las relaciones sociales, pues motivado por sus creencias, afirma Saavedra, "Balmes es incapaz de entender la dirección del progreso histórico desde el momento en que la Iglesia empieza a ceder terreno a la autonomía del conocimiento libre. Por eso, se niega a admitir el rumbo que toma la sociedad a partir del Renacimiento; por eso, su enfrentamiento con el significado de la Reforma protestante; por eso, su crítica desahogada de la Ilustración, y sus absoluta incompreensión de las conquistas revolucionarias" (43).

Razones semejantes le hacen merecer a Balmes por parte de Saavedra el calificativo de "auténtico integrista" (44) cuando la política o las cuestiones sociales chocan con la doctrina religiosa; si bien se vuelve tolerante cuando ambos aspectos "son la expresión de las relaciones sociales que deben guiarse por la razón y no por la fuerza" (45).

f) Introducción de autores extranjeros.

Dentro de su mentalidad conservadora Balmes "está en primera línea en cuanto a capacidad de recepción de innovaciones y facultades para estimular la transformación" (46), según señala Tierno Galván. Esa misma mentalidad le aproxima a la reciente filosofía en Europa, con el fin de poder analizarla y, en su caso, rebatirla. Con ello, indirectamente, contribuye a su conocimiento en nuestro país. Mérito señalado por Auhofer y mencionado por Unamuno. El primero apuesta por la modernidad de Balmes: "La crítica balmesiana del escepticismo, sensualismo, materialismo e idealismo alemán es la primera que se hace en España desde puntos de vista

modernos, y por primera vez es Balmes quien en España cita e impugna a Kant, Fichte, Schelling y Hegel" (47).

Miguel de Unamuno, a pesar del oscurantismo y la confusión, reconoce la tarea de mediación realizada por Balmes: "Pero así como en pésimas traducciones de traducciones, a las veces en tercero y cuarto grados, que de Aristóteles corrían en la edad media, quedó de su genio el suficiente reflejo para promover y agitar escuelas y vivificar pensamientos, así del Hegel, por ejemplo, de Balmes, llegaba a mí un eco apagado y lejano de portentosa sinfonía de su gran poema metafísico. Balmes no me dio de él sino la cáscara, peladura de ésta, pero de ellas brotó pulpa" (48).

g) *Balmes periodista. Conciencia nacional y opinión pública.*

José M^a García Escudero propone considerar a Balmes como periodista en lugar de filósofo o historiador, dada que esa fue su ocupación más auténtica. A diferencia de los escritos de la prensa de la época, superficiales y retóricos, García Escudero destaca el estilo periodístico de Balmes, por los temas y por la forma en que los desarrolla: "Al lado del periodismo informativo, que sólo da noticias, existe otra técnica, "la interpretativa", a la cual bajo la común etiqueta de "periodismo político", hemos de referir casi todas las publicaciones de aquella época, y en la cual ya no es cuestión solamente de narrar o describir, sino de exponer, que es donde Balmes, como intérprete de la noticia, difícilmente encontrará rivales. Balmes que no fué político, resultó un gran pensador político y un periodista político difícilmente superable" (49).

El mismo autor, distingue a Balmes como precursor en la técnica de la orientación de la opinión pública, en el sentido de que el buen periodista político debe ser sensible a las necesidades sociales, debe expresarlas y guiar a la opinión pública hacia su logro "por caminos de los cuales las masas no suelen tener sino un oscuro vislumbre, cuando no una radical desorientación" (50).

Otra cosa sería la consideración de la forma expresiva, que adolece de repeticiones y de sistematicidad en la expresión de las ideas.

Fraga Iribarne anota, igualmente, la capacidad de Balmes

para delimitar los ámbitos de la conciencia nacional y de la opinión pública, y como la segunda es más fácil de manejar que la primera (51).

h) *Un perfecto desconocido. No se le cita en España ni en el extranjero.*

A pesar de las aportaciones positivas que se le reconocen posteriormente, existe unanimidad en el desconocimiento al que ha estado sometido el pensamiento de Balmes.

La preterición, la independendencia, el hecho de ser un clérigo, el no formar escuela, la fidelidad al Papa, y el ser conservador-no tradicionalista, son los rasgos de la figura de Balmes que se proponen a la hora de interpretar el desinterés hacia su pensamiento después de la muerte del autor. En la misma línea, el no ser reconocido por el krausopositivismo de finales de siglo.

Un detalle revelador lo constituye el discurso *Concepto de la Sociología* leído por D. Gumersindo de Azcárate el siete de mayo de 1891, con motivo de su ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, cuyo contenido es fundamental respecto al nacimiento de la sociología en nuestro país. No existe alusión alguna a Balmes, si bien sobre la importancia de la opinión pública se dice que "Bonald y Rœder algo escribieron sobre este asunto" (52), y se centra la última parte del *Discurso* en las distinciones entre la historia, la sociología y la filosofía de la historia. Tema al que se habían dedicado algunas páginas de *El Criterio*.

La cita a Balmes se produce, un año más tarde, el 11 de noviembre de 1892, dentro del discurso *Un estudio sobre los deberes de la riqueza*, a propósito de un trabajo titulado *El evangelio de la riqueza de Mr Carnegie*. Al comentar Azcárate la falta de caridad de las personas adineradas expresada por el autor inglés, y en nota a pie de página, se hace una mención a *nuestro ilustre Balmes* quien en el Cap. XLVII del Tomo III de *El Protestantismo*, explica "como las familias opulentas ya no fundan establecimientos de beneficencia" (53). Lo que suscita una doble consideración: a) la alusión se realiza con exactitud, ergo su obra debe ser conocida, b) tiene lugar en un contexto displicente y sobre un tema *démodé*.

Casanovas nos habla de una temprana preterición ya en el seminario de Vic, y de la rápida confusión a la que adviene

el conocimiento de sus ideas tras la muerte de Balmes. Un término medio entre detractores y defensores, lo representa Menéndez Pelayo quien se entrega a distintas ensoñaciones sobre el futuro de la filosofía española de haber sido Balmes y no Sanz del Río el introductor del pensamiento alemán en nuestro país: "Con el primero (Balmes) hubiéramos tenido una moderna escuela de filosofía española, en la que el genio nacional enriquecido con todo lo bueno y sano de otras partes, y trabajando con originalidad sobre su propio fondo, se hubiese incorporado en la corriente europea, para volver a elaborar, como en mejores días, algo sustantivo y humano. Con el segundo (Sanz del Río) caímos bajo el yugo de una secta lóbrega y estéril, servilmente adicta a la palabra de un solo maestro, tan famoso entre nosotros como olvidado en su patria" (54).

A. Bonet (1948) manifiesta su pesar porque los artículos de *La Sociedad* sobre Cataluña, referentes a la cuestión social, hayan sido poco leídos y meditados, y se hayan desaprovechado sus aportaciones positivas: "Lo cual confirma una vez más que Balmes a pesar de su prestigio, si no es, como se ha dicho, un desconocido en su propia casa, ha sido ciertamente muy poco leído y meditado por los suyos" (55).

Ireneo González, sobre este mismo tema, introduce alguna hipótesis alternativa: a) sus artículos y escritos se divulgan en revistas y periódicos en España, sin resonancia en el extranjero; b) en España no se había agudizado aún la cuestión social, los lectores no comprendían las predicciones de Balmes; c) cuando sus doctrinas se hicieron necesarias, se acudió a autores extranjeros por el "antiespañolismo intelectual" (56) propio de nuestro país.

Transcribimos del mismo González un texto de A. Lugan (Paris, 1911), quien se expresa en el mismo sentido: "En relisant l'œuvre de Balmes pour les conférences que l'on m'avait demandé de donner à Vich en septembre de 1910, à l'occasion de son centenaire, je m'étonnais qu'il fut si peu connu de ceux qui chez nous se préoccupent de sociologie. Nous avons eu la manie de regarder toujours vers l'Angleterre et l'Allemagne pour y chercher nos pédagogues sauf à prandre notre revanche d'écoliers en plaisantant leur esprit boutiquier ou leur caporalisme. (...) Le prêtre espagnol Balmes durant la première moitié du XIX siècle nous a devancé et brillamment dans cette vie" (57). Cabe señalar que M.F. Le Play había hecho mención de Balmes en 1862, en su obra *La*

Réforme Sociale en France, dentro de los escritores que debían ser consultados por quienes quisieran conocer el futuro del catolicismo. Balmes es el único español citado.

Torras i Bages, con motivo de la celebración del primer centenario del nacimiento de nuestro autor, reivindica en Vic la figura y el catalanismo de Balmes, más allá de la lengua en que sus obras estuvieran escritas. A los motivos aludidos, Torras i Bages parece añadir una nueva razón para explicar la falta de entusiasmo que había despertado en los años posteriores a su muerte la persona y la obra de Balmes. Lo califica de filósofo en la encrucijada, en la cual opta por la defensa de la monarquía española "grave y de grandiosos recuerdos", pero "fatal per a la vida lliure i robusta de las antiguas regions" (58).

Salvador Giner aporta una nueva reflexión en el enfoque del tema cuando afirma que Balmes podría haber supuesto un momento de cambio en la ideología conservadora latina hacia fórmulas más abiertas, sin conseguirlo: "Balmes podría haber marcado el punto de viraje del pensamiento conservador latino hacia fórmulas más afines a las anglosajonas. Aunque Balmes, como Donoso, recibió bastante atención fuera de España, la evolución histórica de este país a lo largo del siglo XIX no iba a permitir que prosperara, con la posible excepción de Cataluña, un enfoque como el suyo" (59). Lo que hubiera tenido una doble trascendencia cuando, además, en palabras de Giner: "Balmes rompe sutilmente con el pesimismo social típico del tradicionalismo y acepta la idea de "perfeccionamiento de la sociedad", que identifica con la noción de civilización" (60).

i) *Balmes no es Donoso.*

José Luis Abellán destaca un eje común en la obra de Donoso y de Balmes: el interés en fundamentar una filosofía católica, pero fuera de ello "pocos pensadores serían más dispares que Balmes y Donoso Cortés, y nada más tergiversador, por lo tanto que introducir a ambos en el mismo cajón" (61).

Sigue, así, la línea argumentativa de Menéndez Pelayo y Auhofer. El primero considera a Donoso tradicionalista, discípulo de De Maistre y De Bonald, y con menos entidad teórica que Balmes.

En términos muy semejantes, se expresa Auhofer: "Balmes y Donoso tienen una sola cosa común: la causa que defienden. Ambos luchan contra la revolución, combaten por la tranquilidad y seguridad de la sociedad política, por el orden político y social, por la cultura cristiana. Mas con todo eso son espíritus de caracteres casi opuestos, fundamentalmente diversos, por su procedencia, educación, vida y modo de pensar. Balmes es el catalán burgués, racionalista, que todo lo explica poco a poco y en forma fácilmente inteligible, que no quiere deslumbrar sino convencer. Donoso es el noble extremeño escéptico, fogoso, "intransigente", que lleva todavía en la sangre todo el ímpetu de los hombres de su tierra y de sus antepasados, brillante orador y polemista que arrebató, pero no siempre convence" (62).

En el mismo sentido, afirma Tierno Galván que "no tiene fundamento aproximar en el orden ideológico-político Balmes a Donoso Cortés" (63), dado que éste no comparte las cualidades -la mentalidad, el rechazo a la exageración, el saber, y el talento- de Balmes.

Giner presenta a Donoso, en beneficio de Balmes, más desvinculado de la realidad práctica, al estar su planteamiento dirigido por una orientación teológico-moral sin base científica: "Donoso presenta la revolución como consecuencia de la decadencia moral y del envilecimiento de las naciones, no como consecuencia de factores económicos, demográficos o de injusta administración política. (...) Donoso adopta una postura que es en apariencia moderada, intermedia, aunque en realidad abierta siempre a las posiciones más conservadoras" (64).

Este hecho repercutirá, de forma notable, en el pensamiento de derechas en el que sus doctrinas tuvieron una gran influencia.

Fraga Iribarne, en una semblanza de ambos, recuerda el año de 1848. Fecha en la que se produce el óbito de Balmes y tiene lugar la progresiva radicalidad de Donoso. Una cuestión inmediata sería preguntarse cuál hubiera sido la postura de Balmes de haber conocido los sucesos de Francia y la década posterior en nuestro país. Las respuestas podrían haberle llevado a un estudio más sistemático de la filosofía y al prisma poliédrico de la acción política.

Veamos el texto, en el que Fraga consigue ser *exquisito*

con ambos autores: "Donoso Cortés es, como Balmes, miembro de la generación joven que nace con el siglo, o sea en España con la guerra de la Independencia. Pero su carrera es distinta: este "peregrino de lo absoluto" viene de más lejos, y termina también a más vanguardia: nada queda en él de legitimismo o teoría de la restauración, sino que en él la dictadura aparece como principio central. Más allá del 48 aparecen más tajantemente las "negaciones radicales" y las "afirmaciones soberanas"; mas lo que importa resaltar aquí es que Donoso las hace a partir de una teoría de la sociedad, por supuesto mucho menos sistemática en este cálido retórico que en el frío dialéctico de Vich. Balmes, procedente de un campo netamente contrario al espíritu del siglo, creía indudablemente posible un compromiso, como lo atestigua su Pío IX. Para Donoso, en cambio, acaba por ser evidente la necesidad de una *decisión tajante*" (65).

j) *Actitud conciliadora. Excursus para hablar de otros temas.*

Existe una común aceptación sobre el carácter conciliador de los escritos de Balmes. Algo que reconocen desde sus primeros comentaristas hasta el mismo J. Varela Suances. En el siguiente texto de este autor se reconoce dicha actitud, que, por otra parte, se derivaría del talante práctico de Balmes en desventaja de un pronunciamiento más específico conforme a una tendencia ideológica concreta. Esto haría posible, precisamente, la mencionada actitud conciliadora: "Las tres corrientes doctrinales más influyentes en el pensamiento político de Balmes, esto es, el escolasticismo, el realismo sociológico y el historicismo nacionalista y conservador, así como las ideas constitucionales que a partir de ellas sustentó en los años cuarenta del pasado siglo, conforman una propuesta de gobierno mediante la cual Balmes intentó conciliar la irreductible oposición entre el carlismo y el liberalismo con el deseo de superar el enfrentamiento entre las dos Españas, y que pueden calificarse de autoritaria y reformista. Alejamiento de Balmes de tres supuestos básicos del liberalismo: el individualismo, el pluralismo y el relativismo" (66).

En el mismo sentido se pronuncian otros autores. Entre ellos, citamos un texto de J.Mª García Escudero (1950) significativo por el momento en que se escribe: "De resumir ésta -la pedagogía que no ideología política de Balmes- yo lo haría en cuatro puntos: armonía, evolución, oportunismo,

legalidad. El primer punto es el fundamental; el decisivo en toda buena política, que no puede ser fundamentalmente lucha, sino al revés: conciliación" (67).

Sigue precisando García Escudero: "El mejor camino para la conciliación lo encuentra Balmes en las reformas, porque mediante ellas podemos atraernos al enemigo realizando lo que haya de practicable en sus aspiraciones. (...) Balmes distingue entre las revueltas "que dimanen de un plan premeditado" y las "que proceden de las pasiones populares conmovidas y exaltadas"; con respecto a éstas, "importa no llevar la firmeza hasta el extremo"; frente a las primeras, ni debe cederse ni debe tolerarse. Es verdad que la revuelta "espontánea" constituye una de las más inefables candidices ochocentistas, y que, si pretendemos ser exactos, debemos distinguir, no, como Balmes, entre revuelta espontánea y revuelta provocada, sino entre revuelta con un fondo de justicia y revuelta absolutamente injusta, pues todas son provocadas; pero ello no obsta para que los consejos de Balmes resulten perfectamente aplicables a nuestro tiempo, sobre todo por lo que atañe al punto mencionado: reformar para conciliar" (68).

El mismo García Escudero trata de disculpar a Balmes su "ingenuo optimismo" y su excesiva fe en las fórmulas pacíficas, al mismo tiempo que le reconoce el convencimiento de que el futuro pertenece a la discusión legal, a los "medios intelectuales y morales", a las "armas del entendimiento", a la "prensa y las exposiciones firmes". Para García Escudero "ni en su tiempo, ni en el nuestro, bastan esas como armas políticas" (69). Defensor de un Estado "católico, íntegramente creyente, dogmático y antilaico", (70) a pesar de ello se apoya en la filosofía política de Balmes para afirmar que dentro de tal Estado "deben caber los discrepantes que estén conformes con sus objetivos temporales: los españoles no católicos. Con toda libertad de movimientos que nos sea posible otorgarles, aunque a la postre siempre tendrán que desenvolverse por cauces que hemos de procurar hacer lo anchos que las exigencias del bien común permitan" (71).

El carácter conciliador del discurso de Balmes es señalado, igualmente, por Torras i Bages quien lo entroncaría en el ámbito del pensamiento catalán, con las siguientes características: "clar, serè, enèrgic, pràctic, assimilador i conciliador" (72).

La defensa de la libertad es tratada por Ruiz-Giménez en una conferencia pronunciada en julio de 1961, en el Ayuntamiento de Vic, con motivo de la conmemoración de la muerte de Balmes. Ruiz-Giménez atribuye a Balmes la interdependencia necesaria entre inteligencia y libertad; igualmente, analiza las distintas libertades civiles y políticas que cabe exigir: religiosa, de pensamiento, de enseñanza y prensa (73).

Otros puntos como la cautela ante el crecimiento de la administración burocrática, notada por Auhofer, la conveniencia de la separación entre la Iglesia católica y el Estado, señalada por Ruiz-Giménez, en el capítulo LXVIII de *El Protestantismo* y en el *Pío IX*, o la importancia de una sociedad fuerte así como de un poder alerta a los cauces en que aquélla se manifieste, advertidos por Tierno Galván (74), no hacen sino revalidar el interés hacia los aspectos sociales y políticos de la teoría de Balmes; si bien, sabiendo que sus propuestas están sujetas a ciertas limitaciones, pues, como señala García Escudero, *faltan las masas* en tal auditorio (75).

k) *Influencias en otros autores.*

Es difícil pronunciarse sobre la influencia en otros autores. Guy destaca la figura de Ramón Turró (1854-1926), quien después de estudiar medicina y filosofía, se dedica al periodismo político y literario (*El Progreso*). Igualmente, realiza investigaciones fisiológicas en torno a la significación del hambre. Fundador en 1923 (con Tomás Carrera y Artau y Serra Hünter) de la Sociedad Catalana de Filosofía, fue miembro de la Société de Biologie de París. En palabras de A. Guy, "plantea de nuevo el problema clásico del conocimiento del mundo exterior, siguiendo las huellas de Kant, y admitiendo con Balmes el carácter válido de la *certeza natural*, reprochándole que no haya explicado cómo se presenta y cómo se constituye" (76). Explicación que Turró propone mediante la idea de la *experiencia trófica*, obtenida al tomar conciencia el hombre de la propia necesidad.

Como ya hemos mencionado, la reserva hacia la obra de Balmes al no pertenecer a ningún círculo, el hecho de que fuera clérigo y de que siendo catalán escribiera en castellano, o de que siendo conservador no fuera tradicionalista, pueden explicar la ausencia de seguidores y su apenas perceptible influencia en el terreno filosófico;

sin entrar en el político. La repercusión de Balmes a través de los estudios que fuera de la escuela hicieron Casanovas, Narciso Roure y Figueras (1911), Arboleya (1911) o Menéndez Pelayo, sería muy difícil el poderla precisar; pues habría que dirigirse a las fuentes y a los años de formación de distintos autores, entre ellos Ortega y Gasset, posteriores a Balmes. Del mismo modo, no nos cabe entrar en la influencia *indirecta*, o *implícita*, en el krausismo-positivismo de finales de siglo, a pesar de su negación; que sería objeto de otra Tesis Doctoral.

M. Núñez Encabo (1976), al tratar el origen de la sociología en España, la única alusión referente a Balmes la realiza, en nota a pie de página, en relación a la cuestión social, para decir: "No nos referiremos aquí a otros antecedentes importantes, pero menos influyentes, en el panorama de la Sociología española, como Balmes" -y se hace aval de la referencia citando la obra de Fraga y de Herbert (1959) sobre Balmes- (77).

En otro orden de factores, y en alusión a las celebraciones político-culturales, cabe destacar la participación en las Conferencias balmesianas de Vic de personas de relativo peso político e intelectual, en el momento de su intervención. Este acto se ha venido celebrando de forma ininterrumpida cada nueve de julio desde 1904, con excepción del período 1937/38, en las Casas Consistoriales de Vic (78). Sancho Izquierdo (1949), Serrano Suñer (1950), Ruiz-Giménez Cortés (1961), Martín Artajo (1962), Aznar Zubigaray (1968), Enrique y Tarancón (1971), Pujol i Soley (1982), Tierno Galván (1983), Roca i Junyent (1985), son algunos de los ponentes. Previas a la contienda civil, las conferencias se publican indistintamente en catalán y castellano. Valls y Taberner, en 1937, inicia una serie en castellano hasta 1977; año en el que el cardenal Jubany se expresa en catalán sobre *L'Església i les diverses formes polítiques*. A partir de esta fecha la única en castellano es la pronunciada por Enrique Tierno Galván.

De algún modo, los títulos, las personas, el contenido y el idioma utilizado son un claro exponente de la tendencia socio-política dominante del momento. De unas tendencias que, también, han podido estar mediatizadas, yuguladas o coartadas. Curiosamente, la estatua que representa a Balmes, en los últimos momentos de su vida, se encuentra en el interior del claustro de la catedral de Vic.

6.2. Tesis y estudios sobre Balmes en la moderna investigación social.

Dentro de los últimos estudios relacionados con el pensamiento y la figura de Balmes, hemos citado las obras de M. Anglès y J.M. Fradera.

Els criteris de veritat en Jaume Balmes (1992), responde al trabajo realizado por Misericordia Anglès con motivo de su Tesis Doctoral, presentada en la Universidad de Barcelona. El análisis gira en torno a la relación entre las obras del Padre Buffier, Andrés de Guevara i Basoazabal y los eclesiásticos eclécticos del siglo XVIII con el carácter del sentido común en Balmes. Misericordia Anglès defiende la independencia de este último respecto a la Escuela escocesa del *common sense*, así como la validez de la apuesta balmesiana del sentido común como criterio epistemológico, en su función de hacer reflexiva la primigenia certeza natural, más allá de su intelección como una forma derivada de la *sindéresis* o prudencia natural.

La obra de Josep M^a Fradera (1996), *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, hace un recorrido por la obra y la actuación social y política de Balmes dentro de una visión novedosa del autor. Sin entrar en cuestiones epistemológicas o filosóficas, Fradera destaca la figura de Balmes como un claro exponente de las contradicciones y paradojas de la sociedad catalana del momento, así como el valor de los trabajos balmesianos sobre Cataluña y la cuestión social.

En la *biblioteca filosòfica* de Ediciones del Orto se ha dedicado un número a Balmes, (1997), cuyo autor Dionisio Roca Blanco mantiene el carácter de la colección, *Filósofos y textos*, en la que se enmarca la obra. Un cuadro cronológico, una reseña sucinta de los principales temas balmesianos y una cuidada selección de textos, sirven al propósito de claridad pedagógica y de una primera aproximación a las ideas de nuestro autor.

Quizás el estudio más reciente sea la obra de Emilio López Medina (1997) *El sistema filosófico de Balmes*, centrado en torno a la categoría de la *Extensión*. Para López Medina sería ésta el fundamento definitivo de la epistemología balmesiana y el punto neurálgico de su sistema, en cuanto que "por su carácter real e ideal, vendría a constituirse no sólo

en el fundamento de la corporeidad misma de la Realidad, sino además en el eje de enlace entre ésta y el pensamiento, y, en definitiva, en el elemento básico de la configuración del Conocimiento, en particular, del científico-positivo" (79). Se destaca en Balmes el carácter sistemático de su filosofía, aunque esto no sea perceptible con facilidad, así como la perspectiva realista en el enfoque de los problemas epistemológicos, sociales y políticos adoptada por Balmes. Planteamiento en el que el criterio de sentido común quedaría en un segundo término respecto a al valor del binomio realidad-extensión.

El contenido de las Tesis Doctorales centradas en el pensamiento de Balmes, reseñadas en la base Teseo (80), suelen girar sobre cuestiones axiológicas y epistemológicas. Dos de ellas tratan temas relacionados con las cuestiones sociales. Pablo Pérez Sánchez en *"Tradición y sin progreso" (La filosofía social de Jaime Balmes)* - presentada en la Universidad de Navarra el curso 90-91-, analiza las categorías que considera fundamentales en el pensamiento social balmesiano y los motivos por los que su propuesta no tuvo la incidencia deseada. Dichas categorías serían las siguientes: sociedad, moral y religión; propiedad y progreso, y clases sociales.

Jesús Veganzones Rueda en *"El Pensamiento de Balmes: Dimensiones Antropológicas, Sociológicas y Educativas"* - presentada en la Universidad Autónoma de Madrid el curso 91-92-, se centra en una visión crítica del pensamiento de Balmes, con especial énfasis en los estudios que hacen referencia al hombre y la sociedad. El objeto de la Tesis se sitúa en la dimensión antropológica como núcleo fundamental para la comprensión del pensamiento balmesiano, tanto en su dimensión epistemológica como en el deseo de verdad que anima la obra de Balmes cuya justificación sólo cabe entenderse por su referencia al hombre completo. En la misma línea, Veganzones analiza al individuo en su vertiente sociológica y en la proyección educativa que sobre éste realiza Balmes, en una perspectiva pedagógica que fundamenta la educación en una visión integrada del hombre.

Notas. 1ª parte. Capítulo 6º.

(1) TIERNO GALVÁN, E. (1978): **Prólogo**, a "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" de Burke. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (págs. 10,11).

(2) TIERNO GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 156).

(3)(4) TIERNO GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 154).

(5) *Vide* TIERNO GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 156).

(6) (7) TIERNO GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 157).

(8) GINER, S. (1994): **Historia del pensamiento social**, Barcelona, Ariel, Cap. III, (pág. 386).

(9) GINER, S. **Historia del pensamiento social**. Cap. III, op. cit., (pág. 390).

(10) GINER, S. **Historia del pensamiento social**. Cap. III, op. cit., (pág. 398).

(11) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 112).

Vide nota (16), cap. 2ª, parte primera.

(12) GARCÍA ESCUDERO, J.M. (1950): **Política española y política de Balmes**. Madrid, Cultura Hispánica, (pág. 127).

(13) CÁNOVAS, F. **El partido moderado**, op., cit. (pág. 195).

(14) AUHOFER, H. (1958): **La sociología de Jaime Balmes**. Traducción de J.M. Vélez de Cantarell. Madrid, Rialp, (págs. 212,213).

Vide ETTLINGER, M. (1924): **Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart**, Münster, (pág. 202). Tomada la referencia de López Medina (1997) (pág. 30), quien lo recoge de Miguel Flori, **La crítica del kantismo en la "Filosofía Fundamental" de Balmes**, Estudios Eclesiásticos, 17, Madrid, 1943 (pág. 362).

(15) *Vide* ARGENTE, B. (1948): **Balmes ante el problema social**. Revista Internacional de Sociología, 22-23, Barcelona, -págs. 203-232-, (pág. 228).

CANELLAS LÓPEZ, A. (1954): **Balmes, genial político del buen sentido**. Rev. Universidad de Zaragoza, 3-4, (pág. 26).

BONET, A. **¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?**, art. cit., (pág. 248).

(16) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (págs. 988 y sigs.).

(17) LEÓN XIII (1992): **De rerum novarum**. Santafé de Bogotá, ed. Paulinas, (& 61,62).

(18) *Vide* GONZÁLEZ, I. **La cuestión social según Balmes**, op. cit., (pág. 180).

(19) GONZÁLEZ, I. **La cuestión social según Balmes**, op. cit., (págs. 162,163).

(20) *Vide* BALMES, J. (1944): **Filosofía elemental**, Madrid, ed. Ibéricas, (págs. 440 y sigs.).

(21) LEÓN XIII, **De rerum novarum**, op. cit., (& 65,66,67,68.)

(22) BONET, A. **¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?**, art. cit., (pág. 270).

(23) BONET, A. **¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?**, art. cit., (pág. 248).

Vide ARBOLEYA, M. (1911): **Balmes político**. Prólogo de A. Castroviejo y cartas de Fr. C. Muños y A. Palacio Valdés, completamente censurado. Barcelona. Librería de Eugenio Subirana, (pág. 22).

(24) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (págs. 105 y 310).

Vide FERNÁNDEZ BURILLO, S. (1991): **Sobre la actualidad de J. Balmes**. Espíritu, 103-104, Barcelona, (pág. 5).

(25) *Vide* GONZÁLEZ, I. **La cuestión social según Balmes**, op. cit., (pág. 45).

- (26) (27) SAAVEDRA, L. (1991): **El pensamiento sociológico español**. Madrid, Taurus, (pág. 53).
- (28) TIerno GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 157).
- (29) VARELA, J. **Selección de textos y estudio preliminar a "Política y Constitución de J. Balmes"**, op. cit., (pág. 31).
- (30) VARELA, J. **Selección de textos y estudio preliminar a "Política y Constitución de J. Balmes"**, op. cit., (pág. 32).
- (31) FRAGA IRIBARNE, M. **Balmes, fundador de la sociología positiva en España**, op. cit., (pág. 47).
- (32)(33) FRAGA IRIBARNE, M. **Balmes, fundador de la sociología positiva en España**, op. cit., (pág. 86).
 Vide BALMES, J. **La civilización**, en "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 488).
- (34) Vide FRAGA IRIBARNE, M. **Balmes, fundador de la sociología positiva en España**, op. cit., (pág. 55).
 BALMES, J. **Situación de España**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 90).
- (35) CARRERAS Y ARTAU, T. (1948): **Orígenes doctrinales de la Sociología: Balmes y Comte**. Revista Internacional de Sociología, 22-23, Barcelona, -págs. 69-77-, (pág. 69).
- (36) Vide POSADA, A. (1908): **Principios de Sociología**. Madrid, ed. Daniel Jorro, (pág. 47).
- (37) Vide TIerno GALVÁN, E. **Tradición y modernismo**, op. cit., (pág. 157).
- (38) AUHOFER, H. **La sociología de Jaime Balmes**, op. cit., (pág. 68).
 Vide GUY, A. (1966): **Los filósofos españoles de ayer y de hoy**, op. cit., (pág. 52).
- (39) AUHOFER, H. **La sociología de Jaime Balmes**, op. cit., (pág. 172).
- (40) CASANOVAS, I. **Biografía**, en "Balmes". Obras Completas I, op. cit., (pág. 169).

- (41) MENÉNDEZ PELAYO, M. La filosofía española, op. cit., (págs. 356,7).
- (42) SAAVEDRA, L. El pensamiento sociológico español, op. cit., (pág. 55).
- (43) SAAVEDRA, L. El pensamiento sociológico español, op. cit., (pág. 56).
- (44) (45) SAAVEDRA, L. El pensamiento sociológico español, op. cit., (pág. 61).
- (46) TIerno GALVÁN, E. Tradición y modernismo, op. cit., (pág. 158).
- (47) AUHOFER, H. La sociología de Jaime Balmes, op. cit., (pág. 15).
- (48) UNAMUNO, M. de (1982): Recuerdos de niñez y mocedad. Segunda parte, V. Madrid, Espasa Calpe, (pág. 98).
- (49) GARCÍA ESCUDERO, J.M. Política española y política de Balmes, op. cit., (pág. 156).
- (50) GARCÍA ESCUDERO, J.M. Política española y política de Balmes, op. cit., (pág. 161).
- (51) Vide FRAGA IRIBARNE, M. Balmes, fundador de la sociología positiva en España, op. cit., (pág. 56).
Vide BALMES, J. ¿De arriba abajo o de abajo arriba?. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 477).
- (52) AZCÁRATE, G. de (1904): Concepto de la Sociología y Un estudio sobre los deberes de la riqueza. Barcelona, Imprenta de Henrich y C^a, (pág. 26).
- (53) AZCÁRATE, G. de, Un estudio sobre los deberes de la riqueza, op. cit., (págs. 90,1).
- (54) MENÉNDEZ PELAYO, M. (1911): Dos palabras sobre el centenario de Balmes, en Actas del Congreso Internacional de Apologética, Tomo I. Vich, (pág. 12).
- (55) BONET, A. ¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?, (pág. 235).

- (56) GONZÁLEZ, I. La cuestión social según Balmes, op. cit., (pág. 10).
- (57) LUGÁN, A. (1911): Balmes, (págs. 16,7). Citado en González (1943) (pág. 18).
 Vide Le Play, M. F. (1864): La Réforme Sociale en France, T.I. Paris. Henri Plon, Imprimeur-Éditeur, (pág. 94).
- (58) TORRAS I BAGES, J. (1984): La tradició catalana. Obres Completes. Volum I, op. cit., (pàg. 710).
- (59) (60) GINER, S. Historia del pensamiento social, op. cit., (pág. 398).
- (61) ABELLÁN, J.L. (1984): Historia crítica del pensamiento español-IV-. Madrid, Espasa Calpe, cap. XIV, (pág. 347).
- (62) AUHOFER, H. La sociología de Jaime Balmes, op. cit., págs. 61,62).
 Vide MENÉNDEZ PELAYO, M. La filosofía española, op. cit., (pág. 354)
 TIerno GALVÁN, E. Tradición y modernismo, op. cit., (pág. 153).
- (63) TIerno GALVÁN, E. Tradición y modernismo, op. cit., (pág. 153).
- (64) GINER, S. Historia del pensamiento social, op. cit., (pág. 396).
- (65) FRAGA IRIBARNE, M. (1985): Introducción a "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo". Madrid, Planeta, (pág. 9).
- (66) VARELA, J. Selección de textos y estudio preliminar a "Política y Constitución de J. Balmes", op. cit., (pág. 67).
- (67) GARCÍA ESCUDERO, J.M. Política española y política de Balmes, op. cit., (pág. 18).
- (68) GARCÍA ESCUDERO, J.M. Política española y política de Balmes, op. cit., (págs. 19,20).
- (69) GARCÍA ESCUDERO, J.M. Política española y política de Balmes, op. cit., (pág. 24).

(70) (71) GARCÍA ESCUDERO, J.M. *Política española y política de Balmes*, op., cit. (pág. 87).

(72) TORRAS I BAGES, J. *La tradició catalana. "Obres Completes"*. Volum I, op. cit., (pàg. 714).

(73) *Vide* RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J. (1961): *Balmes y el sentido de la libertad*. Vich, Ayuntamiento de Vich, (pág. 32).

(74) *Vide* AUHOFER, H. *La sociología de Jaime Balmes*, op. cit., (pág. 144).

RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J. *Balmes y el sentido de la libertad*, op. cit., (pág. 32).

TIERNO GALVÁN, E. *Tradición y modernismo*, op. cit., (pág. 156)

(75) *Vide* GARCÍA ESCUDERO, J.M. *Política española y política de Balmes*, op. cit., (pág. 113).

(76) GUY, A. *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, op. cit., (pág. 115).

(77) NÚÑEZ ENCABO, M. (1976): *Manuel Sales y Ferre: Los orígenes de la Sociología en España*. Madrid, Edicusa-Cuadernos para el Diálogo, (pág. 121).

(78) SANCHO IZQUIERDO, M. *Filosofía política de Balmes*, Madrid, Escuela Social (1949); SERRANO SUÑER, R. *Balmes, filósofo del buen sentido*, (1950); RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J. *Balmes y el sentido de la libertad*, (1961); MARTÍN ARTAJO, A. *Los españoles según Balmes*, (1962); AZNAR ZUBIGARAY, M. *El pensamiento de Balmes en el mundo actual* (1968); ENRIQUE Y TARANCÓN, V. *Actualidad del pensamiento de Balmes*, (1971). Vic, Imprenta Anglada. TIERNO GALVÁN, E. *¿Qué es el Criterio?*, (1983); ROCA I JUNYENT, M. *En defensa de la societat civil*, (1985). Vic. Ajuntament de Vic.

Vide nota (19), cap. 3^a, parte 1^a.

(79) LÓPEZ MEDINA, E. (1997): *El sistema filosófico de Balmes*. Barcelona, Oikos-Tau, (pág. 13).

(80) Base Teseo (www.mec.es/teseo)

Moreno Magro, Pedro: *El Instinto intelectual en la Filosofía de Jaime Balmes*. Universidad Complutense. Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Curso 81-82. UNESCO 720100.

Pérez Sánchez, Pablo: *Tradición y sin progreso*. (La

filosofía social de Jaime Balmes). Universidad de Navarra. Curso: 90-91. UNESCO: 720703.

Dzidek Tadeusz: *El cristianismo y la cultura según Jaime Balmes*. Universidad de Navarra. Curso: 90-91. UNESCO: 720404.

López Medina Emilio: *La cuestión de la extensión en el sistema de Balmes*. Universidad de Granada. Curso: 95-96. UNESCO: 720403, 720702.

López Abellán, M. Teresa: *La Teoría del conocimiento de Jaime Balmes*. Universidad de Murcia. Curso: 86-87. UNESCO: 720403, 720800.

Roca Blanco, Dionisio: *Praxis Humanista Transcendente en J. Balmes (Gnoseología y axiología)*. Universidad Complutense de Madrid. Curso: 92-93. UNESCO: 720204, 720403.

Veganzones Rueda, Jesús: *El Pensamiento de Balmes: Dimensiones Antropológicas, Sociológicas y Educativas*. Universidad Complutense de Madrid. Curso: 91-92. UNESCO: 720402.

Quintana Ramio Benet: *Verdad y vida según J. Balmes y su interpretación en Descartes desde la Fenomenología*. Universidad de Barcelona. Curso 91-92. UNESCO: 720303, 720402

No incluidas en la base Teseo:

Alesanco Reinaras, Tirso: *El instinto intelectual en el pensamiento de Jaime Balmes*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1965.

Anglès, Misericordia: *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*. Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 1992.

SEGUNDA PARTE: MÉTODO Y SENTIDO COMÚN.

"Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium atque in maximis rebus errantium". (Cicerón)

"La filosofía consiste en ver en cada objeto todo lo que en él hay, y sin más de lo que hay". (Balmes)

Capítulo 1º. Perspectivas para el método.

Como ya hemos mencionado, Jaime Balmes no tiene duda alguna sobre cuál es el tema más importante de la época: el interés por los estudios que tienen por objeto el hombre y la sociedad, en consonancia con los cambios acaecidos. Uno de ellos en la forma de delimitar aquello que centra la investigación y el discurso de los *sabios*, en los inicios del siglo XIX: los hechos sociales. El tratadista deja de argumentar sobre teorías para fijar su atención en la dinámica de los hechos: "La causa, pues, que estamos indicando consiste en el espíritu de los tiempos, en los que a la sazón se estudiaban los libros y no la sociedad" (1).

La facilidad para hablar de los hechos sociales impregna, pues, todo el quehacer literario, filosófico y científico: "La poesía, la literatura, la historia, las mismas ciencias naturales y exactas, las matemáticas, religiosas y morales, todo se endereza a este punto, todo converge hacia él, por distinto que sea el objeto inmediato" (2).

Ese mismo interés es el que Balmes encuentra en los filósofos de la Ilustración, a pesar de que les cuestione el no haber medido las consecuencias de la aplicación de las teorías en la práctica. Balmes se propone salvar dicha dificultad conociendo realmente el objeto de estudio y utilizando el método que mejor se adapte a él, cuidándose, al mismo tiempo, de las propias proyecciones e ideas; con la única excepción de las que estén avaladas por el sentido común.

El objeto de análisis, -los hechos sociales, la sociedad, la conducta del hombre o la cuestión social-, tiene sus propios mecanismos cuya realidad es independiente de la voluntad humana; y que vienen dados por la situación (opiniones, intereses, posiciones, medios) (3) de las cosas en un momento o en una época determinados. Una realidad en la que interactúa una multiplicidad de causas, de las que Balmes como buen realista nunca dudará. Las anomalías no tienen sentido en su planteamiento y quedan equiparadas a "ignorancia de causa" (4).

En la *Filosofía fundamental* el punto de partida en el análisis del principio de causalidad se sitúa en su

intelección clásica, si bien Balmes aporta una novedad pues no se trata solo de conocer los elementos que originan los hechos, sino también la forma en que su comportamiento les determina. A la dimensión sincrónica, se le añade un aspecto diacrónico, relacional: **"La causalidad se refiere siempre a otro"** (5), con el que necesariamente el efecto entra en relación .

Una idea de causalidad estrechamente unida a un concepto de razón cuya nota eminente es su capacidad reflexiva (6), y a un concepto de verdad que sin distanciarse excesivamente de la afirmación agustiniana, *verum est id quod est*, encuentra el ser no tanto en lo que ya es cuanto en el producto de la aproximación a sus múltiples reflejos. De ahí la definición de verdad: "La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad" (7), inseparable del conocimiento del ser.

Así, la propensión hacia la verdad será en Balmes no sólo la defensa de lo ya *sabido* sino también la exigencia del conocimiento de lo que va a suceder (y puede ser encauzado o prevenido), porque ya se están dando las condiciones de su existencia. En este sentido, la verdad como advertencia, como averiguación. Paradoja respecto a lo que supone en su propia vida la defensa de los bienes del clero. Realidad en los análisis de la cuestión social y en algunas de las máximas para la vida cotidiana propuestas en *El Criterio*.

Un objeto con sus propios mecanismos y una razón, que relaciona, se aglutinan, necesariamente, en un proceso de reflexión en el que la conciencia puede distinguir los hechos, dirigir la atención sobre ellos y advertir sus relaciones.

Para lo que es imprescindible el método inductivo y la capacidad para combinar y contrastar los hechos. Habrá que aceptar que la observación, la atención y la consignación de los hechos es lo primero de todo. Será la condición *sine qua non* para evitar el error, esa "masa compacta de ramas mal trabadas" (8), y la base de la "buena filosofía" (9), aquélla que viene garantizada por la veracidad tanto del objeto como del método. Como ya hemos mencionado, Balmes toma como modelo a F. Bacon en quien destaca el arte de la observación (10).

La convicción sobre el mecanismo propio de los hechos introduce una perspectiva hermenéutica en el enfoque

realizado por Balmes, pues considera que el aspecto bajo el cual se presenta un ser no necesariamente pone de manifiesto toda su naturaleza: "Podemos decir: "Esto sucede ahora; esto ha de suceder según el orden actualmente establecido"; pero no podemos decir: "Esto sucede y esto ha de suceder por necesidad absoluta". El tránsito de la primera proposición a la segunda supone el conocimiento de que el aspecto bajo el cual se nos presenta el mundo externo es la imagen de su esencia, conocimiento que ningún hombre puede tener. Una de las equivocaciones más graves de Descartes fue el no hacerse cargo de esta diferencia: el constituir la esencia de los cuerpos en las dimensiones es confundir el mundo real con el fenomenal, tomando un aspecto de las cosas por la naturaleza de ellas" (11).

Se trata de una idea a la que muy probablemente Balmes había llegado desde los primeros años de su formación, y un poco por ese afán de verdad y de perfectibilidad que le caracteriza, cuando, además, *la ternura común por las cosas* -en la acepción hegeliana- le hace no entrar en el conflicto. Sospecha, después, mantenida y cotejada tanto por las exigencias de la defensa de la función de la Iglesia católica, como por la experiencia de los hechos sociales y políticos.

La necesidad de atender a todas las perspectivas de un hecho va unida a la aceptación de distintos modos de aproximarse a lo real. Afirma Balmes en el cap. XII de *El Criterio*: "Como los seres se diferencian mucho entre sí en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos han de ser también muy diferentes" (12). Del mismo modo la verdad no se presenta a todos de forma semejante. No es que estemos ante un relativismo sobre la verdad, sino ante la exigencia de distinguir los campos que integran la realidad y de no obviar ninguno de ellos: "El empeño de pensar sobre todos los objetos de un mismo modo, es un abundante manantial de errores; es trastornar las facultades humanas, es transferir a unas lo que es propio exclusivamente de otras" (13).

Interés por los hechos sociales y espíritu positivista que se emparejan con la oportunidad de mantener fuera de todo cuestionamiento la moral católica, las creencias religiosas y la tradición monárquica. Pero esto mismo constituirá una de las características fundamentales del método balmesiano, que hará extensiva al análisis de cualquier dificultad: "Cuando

se examinan las cuestiones es necesario examinarlas por todas sus caras; si no se presentan más que por una, se las mutila y el resultado no puede ser la verdad. Cuando esta verdad se busca de buena fe, es preciso no limitarse a un solo punto de vista; es preciso no colocar al observador en este punto solo, sino hacérselos recorrer todos, de lo contrario no hay nada que no se pueda falsear y desfigurar" (14).

El perfil hermenéutico del método balmesiano, se debe en parte a ser instrumento de una teoría que se constituye en la acción. Una teoría que procede de la reflexión sobre la propia experiencia, y que distingue entre la certeza vivida y la certeza pensada. De ahí que a Balmes le interese no la certeza en sí, sino los motivos de la certeza. No cabe partir de la duda; pues el objeto existe y demanda la atención del sujeto. Mas, tampoco, el sujeto puede deslindarse de las claves cognitivas necesarias que, por otra parte, no siempre le acaban de pertenecer.

El auténtico filósofo será aquel hombre "que sabe dar a las cosas su verdadero valor, que nada desquicia ni exagera, que, imponiendo silencio a sus pasiones, y rechazando el estímulo de los intereses, deslinda los objetos, aprecia sus diferencias, coteja sus semejanzas, clasifícalo todo cual conviene, y lo deja en su verdadero lugar y punto de vista" (15). Y resultará difícil determinar la actitud o el estado *intelectual*, porque "no proviene solamente de los libros, sino de un concurso de causas que nada tienen que ver con las escuelas y con las letras" (16). Balmes tipifica las leyes para la formación intelectual: objetividad, armonía, buena percepción y atención. Es esta última la ley capital y universal, sujeta a la autoeducación que el investigador se ha de imponer, pero sin que esto obligue a permanecer ensimismado y apartado del transcurrir cotidiano de los hechos. Al precisar el concepto de *atención*, Balmes afirma: "No me refiero a aquella fijeza de espíritu con que éste se clava, por decirlo así, sobre los objetos; sino de una aplicación suave y reposada, que permite hacerse cargo de cada cosa, dejándonos, empero, con la agilidad necesaria para pasar sin esfuerzo de unas ocupaciones a otras" (17).

El hombre que atiende a los hechos, que percibe con claridad y que razona con rigor, es el prototipo del recto pensamiento. Balmes no considera fácil esta tarea, y por ello en un momento de descanso -cuando ha de abandonar Barcelona en 1843- compone *El Criterio*, una especie de manual de

filosofía práctica con el que enseñar pautas de reflexión al hombre común, pues como él mismo dice "el arte de pensar bien no interesa solamente a los filósofos, sino también a las gentes más sencillas" (18).

Se trata de una sabiduría posibilista que huye de los extremos y se mantiene en una cierta cautela ante los hombres y las situaciones. En las reglas para juzgar la conducta de los hombres, Balmes insiste en la necesidad de "despojarnos de nuestras ideas y afecciones, y guardarnos de pensar que los demás obrarían como nosotros" (19). Más bien, "para conjeturar cuál será la conducta de una persona en un caso dado, es preciso conocer su inteligencia, su índole, su carácter, moralidad, intereses y cuanto pueda influir en su determinación" (20).

Vemos como, en realidad, está subyaciendo la experiencia práctica del ámbito analizado en la perspectiva metodológica con la que Balmes se aproxima al estudio de los hechos.

Experiencia que podrá serlo de la política o de la filosofía y que hará extensiva al estudio de los hechos sociales. Un último texto para ilustrar el carácter del método de Balmes: "Permítaseme una observación sobre el método que voy siguiendo. He creído que no era conveniente desenvolver por separado mi opinión sobre estos vínculos generales de todas las ideas, en cuyo caso hubiera sido preciso tratar la filosofía por un orden sistemático, poniendo al principio lo que sólo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que sólo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen a éste, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Éste es, sin duda, el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos, y no se alteran los objetos para forzarlos a plegarse a la opinión del autor" (21).

Notas. Segunda parte. Capítulo 1º.

(1) BALMES, J. **La ciencia y la sociedad**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 509).

Vide cita (1) cap. 3º, parte 1ª.

(2) BALMES, J. **La ciencia y la sociedad**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 509).

(3) Vide BALMES, J. **¿Y después?**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 320).

(4) BALMES, J. **La esterilidad de la revolución española**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 220).

(5) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 682).

Vide BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 671).

(6) Vide BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 184).

(7) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 11).

(8) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 101).

(9) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 186).

(10) Vide nota (148) cap. 5º, parte 1ª.

(11) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (págs. 345, 346).

(12) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 105).

(13) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 110).

(14) BALMES, J. **Documentos de Bourges**. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 242).

(15) BALMES, J. **La palabra filosofía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 259).

- (16) BALMES, J. **Estudios sociales**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 499).
- (17) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 19).
- (18) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 15).
- (19) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 66).
- (20) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 65).
- (21) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 521).

Capítulo 2º. Método y unidad.

2.1. Punto de partida: El estudio de los hechos sociales. Un mundo en relación.

Balmes no acaba de precisar el nombre de la nueva ciencia cuyo objeto sea el estudio de los fenómenos sociales. Se refiere siempre a esta disciplina dentro del acervo significativo de la filosofía de la historia. La distinguirá de la economía política, aunque admite que ambas deben establecer nexos cuando se refieren al mismo objeto. Se diría que con Balmes asistimos a los inicios de facto de la sociología en nuestro país; si bien, sin alcanzarse su reconocimiento explícito.

Lo primero que destaca Balmes en su obra, y que es un indicador evidente de su mentalidad sociológica, es la constatación de la primacía de los fenómenos sociales y la repercusión de su estudio en la vida social: "Ésta -la sociedad- es ahora como una escena que se ejecutara en un salón cubierto de grandes espejos; todos los actores tienen doble atención, directa sobre lo que ejecutan, refleja sobre la misma ejecución reproducida en el espejo. La observación continua del hombre y de la sociedad, en todas sus partes, bajo todos sus aspectos, en todas sus relaciones, he aquí la señal característica del espíritu humano en este siglo" (1).

La historia y la nueva ciencia de la sociedad deben versar sobre el presente, explicando a partir de éste la génesis cultural y social de los hechos. Y sin importarnos tanto las causas políticas como todo aquello que subyace a la primera aproximación del historiador.

Con claras connotaciones materialistas nos dirá Balmes: "Batallas, negociaciones, intrigas palaciegas, vidas y muertes de príncipes, cambios de dinastías, de formas políticas: a esto se reducen la mayor parte de las historias; nada que nos pinte al individuo con sus ideas, sus afectos, sus necesidades, sus gustos, sus caprichos, sus costumbres; nada que nos haga asistir a la vida íntima de la familia y de los pueblos; nada que en el estudio de la historia nos haga comprender la marcha de la humanidad" (2).

Del mismo modo, para conocer la importancia de un hecho

es necesario analizar también si los hechos subsecuentes estaban de algún modo prefigurados. No podemos mirar los acontecimientos aislados ni entender los hechos, por tanto, como el resultado exclusivo de acciones individuales.

El método no puede dissociarse de su objeto y en el gran espejo que es la sociedad, no vale un método directo, a modo de una concatenación restringida de causa-efecto, sino más bien una trayectoria por aproximación que en suaves meandros aporte al conocimiento de la realidad todas las posibles conexiones entre las cosas, y las nuevas perspectivas que desde ellas pudieran vislumbrarse. En alusión a quienes cuestionan al catolicismo nos dirá Balmes: "No aciertan a mirar los objetos sino por un aspecto; no comprenden otra dirección de una fuerza que en línea recta; no ven que así el mundo moral como el físico es un conjunto de relaciones infinitamente variadas, de influencias indirectas, que obran a veces con más eficacia que las directas, que todo forma un sistema de correspondencia y armonía, donde no conviene aislar las partes, sino lo necesario para conocer mejor los lazos ocultos y delicados que las unen con el todo" (3).

Desde el naturalismo que subyace a sus planteamientos, Balmes considera que "en la sociedad como en la naturaleza nada sucede sin causa" (4), y no podemos contentarnos con una explicación cualquiera, sino que habrá que enfrentar todos los aspectos interactuantes en una situación para conocer todas las posibles causas que, además, son interdependientes, al proyectarse en un conjunto de relaciones infinitamente variadas: "No hay anomalías propiamente dichas: si pudiésemos penetrar en el seno de todos los objetos y descubrir las íntimas relaciones que los enlazan, hallaríamos que acontecimientos a primera vista muy fortuitos tienen causas muy naturales y profundas; y que un orden de cosas raro y extravagante en la apariencia no es más que el desarrollo espontáneo de efectos íntimamente enlazados con sus causas y sometido a una regularidad admirable" (5).

Así, el objeto de la historia social no será otro que el de la naturaleza de los hechos sociales. Como ya mencionamos en la Introducción, el concepto de "naturaleza de las cosas" lo encontramos en el pensamiento moderno en la teoría de Montesquieu, y, en último término en Aristóteles. A juicio de Tierno Galván, el primero entendería por naturaleza "las condiciones inherentes a algo sin las cuales este algo perdería su entidad, cualquiera que sea el grado o nivel de

realidad que al "algo" se atribuya" (6). Esta misma acepción la encontramos en el pensamiento de Jaime Balmes y podría ir unida a ese concepto de razón delimitadora, (distancia-medida), que no obviaría ninguno de los aspectos interactuantes en un hecho o en una situación. No de otro modo puede darse salida a la racionalidad del sentido común y, por ello mismo, a la búsqueda de las causas reales de los fenómenos sociales. En lo que el pensamiento de Balmes vuelve a ser coincidente con el de Montesquieu.

Pero, en esta labor, son fundamentales dos aspectos: a) el trabajo sobre los mismos hechos, al margen de cualquier sistema; lo que se podría decir "no violentar los hechos", manteniendo en un mismo análisis hechos e ideas, y b) el uso de las matemáticas. Idea recogida, en parte, de Aristóteles, v. gr., cuando trata de las notas de lo Bello: "orden, simetría, delimitación" (7).

Ambas convicciones están en la base de la idea que Balmes tiene sobre los conceptos, de clara resonancia a las primeras páginas de las *Meditaciones sobre el Quijote* de Ortega y Gasset: "Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo. (...) Además que con la comparación se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos, en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas, no por síntesis, sino por el análisis del concepto total" (8).

La reflexión no confunde las diferencias, sino que las distingue. Y son las características que se deben tanto a los hechos como a las condiciones de los elementos que los constituyen, las que no pueden ser obviadas si se pretende la verdad de la cosa conocida.

La misma idea en las matemáticas: "La numeración no es más que un conjunto de fórmulas; cuanto más fácil sean de transformarse la una en la otra con una ligera modificación, tanto la numeración será más perfecta. Cuanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas y el modo de transformarlas, tanto más se sabe contar. Cuando más fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atención a muchas fórmulas, comparándolas, hay más perfección aritmética, porque la simultánea comparación de muchas hace percibir nuevas relaciones" (9).

Habrá, pues, que ir a los hechos; pero con atención, rigor y exactitud. Más con la humildad que supone el adentrarnos por caminos nuevos, como le sucede a la economía política, ciencia cuyos trabajos no han sido "fecundados aún por largas generaciones de hombres ilustres" y en dependencia de los gobiernos "porque cuanto mejor organizada se halle la administración pública, tanto más fácil le será el adquirir los datos sobre que esta ciencia debe cimentarse" (10).

El rigor que encontramos en las ciencias naturales, habrá de exigirse, igualmente, de las ciencias sociales. Si bien, dado que difieren en su objeto, del mismo modo no podremos identificar totalmente el método. Balmes, más en la línea de W. Dilthey que de A. Comte (11), precisa la diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Las primeras no pueden prescindir de los conocimientos de las segundas, pero eso no significa que limiten sus perspectivas, o que dejen de lado todo aquello que no sea cuantificable matemáticamente. La relación y la búsqueda de nuevos nexos, y elementos en juego, son irrenunciables para Balmes.

Cuando no se distingue la interdependencia del método matemático y el análisis cultural, y no se consideran todos los datos, podemos encontrarnos ante conclusiones aventuradas y hasta cierto punto gratuitas, tal como Balmes aduce de quienes defienden la ecuación felicidad-aumento demográfico: "Fácil es y muy peligroso en semejantes materias, el confundir las causas con los efectos, y viceversa; el suponer íntimas relaciones entre fenómenos que en realidad no tienen ninguna; y trastornar de tal modo las ideas que, bajo la apariencia de discursos los mejor trabados y más exactos, no se viertan más que palabras sin sentido. Esto se verifica sin duda en la plática que acabamos de suponer en boca de los partidarios de una multiplicación ilimitada y sostenedores de que la fuerza y la felicidad de las naciones est n siempre en proporción con el número de sus individuos" (12).

2.2. Problemas en el análisis de los hechos.

El primer problema con el que nos encontramos es la misma complejidad de las ciencias sociales debido por una parte a su objeto y de otra al método: "Las ciencias que tienen por objeto la realidad, ya sea interna como la psicología, ya la externa como la cosmología y todas las naturales, luchan con

dos obstáculos de que las ideales están exentas: primero la dificultad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar; segundo, la de aplicar con acierto los principios ideales a los hechos observados: Y he aquí la razón de la oscuridad que las rodea y de la variedad de opinión que en ellas se encuentra, a diferencia de las matemáticas" (13).

De ahí, la facilidad para realizar generalizaciones, sin centrarse en los aspectos concretos que se han de conocer; lo que da pie a confusiones o a quedarnos en la superficie de los hechos sin notar las causas interiores que los motivan: "En política como en todo lo demás que ha de llegar a la práctica, no basta un hecho general, sino que son menester hechos precisos, determinados, con sus calidades y circunstancias peculiares y características; de otra manera tendránse quizás fecundos temas para espaciarse en vagos discursos, no datos para resolver un problema" (14).

Existe una segunda dificultad que en cierto sentido propicia el problema aludido. Se trata del escaso gusto por la observación minuciosa de los hechos y la falta de costumbre en la aplicación de las matemáticas. Lo que se debe a la pereza o el descuido por adelantarse en la educación y en el trabajo de la ciencia, más allá de principios abstractos o metafísicos. Balmes afirma que observación y tratamiento matemático de los temas son inseparables, pues será el gusto por la precisión lo que avale el uso de las matemáticas.

Ninguna ciencia como ellas podrá dar respuesta en la investigación humana, porque en la aritmética se conjugan dos principios fundamentales en el estudio de los fenómenos sociales: exactitud y manifestación de las fórmulas, las relaciones, que estructuran toda realidad: "Si se replica que cabalmente las ciencias de observación son las que habían sufrido más atraso en los últimos tiempos, advertiremos que donde esto se había verificado no existía la observación propiamente dicha, y que la física era tratada por un método puramente especulativo, no aduciéndose los hechos sino como una especie de ejemplos para ilustrar la doctrina de antemano establecida. En efecto: basta tener alguna noticia del sistema que dominaba en estas materias para no ignorar que consistía en una serie de principios y deducciones que encerraban mucho de abstracto y puramente metafísico. Arreglada de este modo la enseñanza, claro es que ella

inclinaba de suyo a prescindir de la observación de la naturaleza, y añadiéndose a esto el descuido del estudio de las matemáticas se hacía hasta imposible dar un paso adelante, supuesto que la naturaleza toda es eminentemente matemática" (15).

Por otra parte, el desconocimiento generalizado de la geometría nos hace dudar del carácter geométrico -ordenado- de toda realidad, y desestimar por ello la aplicación de las matemáticas: "El desacuerdo que notamos entre los fenómenos y las teorías geométricas nos induce a creer que la realidad es grosera y que la pureza y la exactitud sólo se hallan en nuestras ideas. Esta es una opinión equivocada que procede de la falta de meditación. La realidad es tan geométrica como nuestras ideas: la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo su rigor, en toda su exactitud" (16).

Este desconocimiento, en gran parte, se debe a un método pedagógico inadecuado, que Balmes denuncia en el *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas de Vich*: "Esta parte (la aritmética), tan sencilla en sí misma como extensa y útil en sus aplicaciones, es por lo común enseñada de un modo miserable: para aprenderla se consume inútilmente mucho tiempo; para usarla es necesario tener la pauta siempre a la vista, porque no sabiéndose de ella más que cuatro reglas prácticas aprendidas por cantinela, falta la destreza para aplicarlas a otros casos que no sean muy semejantes a los que el maestro escribiera en su libreta; y si llega a faltar el ejercicio continuo en ella, se olvida en pocos días, por la sencilla razón de que es muy difícil retener en la memoria un número considerable de reglas de las que jamás se han entendido los fundamentos ni se han visto las íntimas relaciones que constituyen su trabazón y enlace" (17).

Balmes relaciona el aprendizaje de las matemáticas no sólo con el desarrollo de la ciencia, sino también con el avance de cualesquiera artes e industrias. En palabras de Núñez i Espallargas "es manifesta partidari d'una metodologia en la qual l'objecte de l'ensenyament s'adapti a les diverses condicions i peculiaritats dels alumnes" (18), tanto en función de los talentos como en relación a las profesiones, el comerciante, el artesano, o el que trate de dedicarse a "otros ramos más elevados" (19).

Muy lejos de los planteamientos realizados por De Bonald quien proponía la misma educación que ya se impartía hace

cien años: "rhétorique et philosophie, comme l'on faisait il y a cent ans" (20).

La tercera dificultad se refiere a lo que É. Durkheim señalaba al precisar las reglas del método sociológico: la necesidad de distinguir el investigador de los hechos sus ideas y estereotipos de aquello que se trata de investigar. Lo que en la sociología actual denominamos *relativismo cultural*, y de cuyo peligro ya nos avisa Balmes. Nos identificamos excesivamente con nuestra versión de los hechos en el análisis de los problemas, pues tenemos la tendencia a proyectarnos, a creernos centro del universo y a retroalimentar la interpretación de todos los temas desde una perspectiva marcada por los prejuicios personales y de la propia cultura en que vivimos.

Muchos tratadistas no hacen sino bosquejar un pasado cortado a la medida, con lo que no hacen sino desconocer la historia y distorsionar la realidad presente: "Cuando estudiamos la historia tropezamos con un gravísimo inconveniente que nos hace siempre difícil, y a menudo imposible, el comprenderla con perfección: todo lo referimos a nosotros mismos y a los objetos que nos rodean. (...) A los hombres de otras épocas nos los figuramos como a nosotros; sin advertirlo les comunicamos nuestras ideas, costumbres, inclinaciones, nuestro temperamento mismo; cuando hemos formado esos hombres, que sólo existen en nuestra imaginación, queremos, exigimos que los hombres reales y verdaderos obren de la misma suerte que los imaginarios; y, al notar la discordancia de los hechos históricos con nuestras desatentadas pretensiones, tachamos de extraño y monstruoso lo que a la sazón era muy regular y ordinario" (21). Así, los hombres ven en los libros y en los hechos no lo que hay sino lo que quieren ver.

Aún una cuarta dificultad aminora el conocimiento preciso de los hechos. Balmes manifiesta su recelo sobre la infabilidad de los grandes principios de los sabios, -con la supuesta excepción de las cuestiones de fe-. Muy pocos realizan planteamientos originales y la mayoría no hace sino seguir el magisterio de sus mayores; v. gr., quienes profesan la filosofía de la historia, "¿hacen más que recitar trozos de las obras de Guizot, o de otros escritores muy contados?" (22). Balmes apuesta por un entendimiento humano capaz de adentrarse por sí mismo en el análisis de los hechos: "Si a causa de la debilidad de nuestras luces estamos

precisados a valernos de las ajenas, no las recibamos tampoco con innoble sumisión, no abdicuemos el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tan alto punto, que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible" (23).

2.3. Definición y características del método.

Una vez bosquejados los problemas que Balmes tratará de superar, creemos estar en posición de señalar los cinco aspectos más interesantes, a nuestro juicio, de su metodología: a) la observación minuciosa de los fenómenos sociales, al margen de prejuicios y estereotipos; b) cierta connotación naturalista en cuanto al objeto: las condiciones de vida de los pueblos en interdependencia con su trayectoria histórica, -lo podríamos considerar como una variación sobre el método histórico-; c) el uso de las matemáticas como elemento de medida y precisión en el análisis de los hechos; d) un claro positivismo, en un doble matiz -como interés práctico del sociólogo y como objeto del análisis-, mediatizado por la propia hermenéutica de Balmes; y e) una cierta sociología comprensiva, incluso relacional, que trataría de atender a todos los factores interactuantes en una situación, y que exigirá en el estudio de los hechos sociales algo más que las leyes matemáticas. Todo ello lo podemos rastrear en distintos textos:

a) **Observación de los hechos:** "La historia del país, en aquellos hechos que nadie puede negar porque todo el mundo los ve y los palpa. Éste es para nosotros el verdadero criterio; fuera de éste no hay ninguno; aplicamos a la política el mismo método que a las ciencias naturales: la observación" (24).

Cuando los hechos responden al transfondo de todos los elementos que integran una situación: "Si queréis comprender a fondo una situación, examinad también a fondo el estado de las opiniones, indagad todavía más a fondo qué intereses juegan y cuál es su posición respectiva; atended, en fin, a los medios de los que disponen los campos opuestos; juzgad por los datos que sobre estos extremos recojáis: lo demás son bellas palabras que el tiempo trata de desmentir con hechos" (25).

b) **Cierta connotación naturalista,** que exige no descuidar los factores, sean éstos físicos, sociales o

económicos, implicados en los hechos: "Lo hemos dicho y lo repetimos: la cuestión de los algodones ingleses se reproducirá bajo mil formas si es menester, y atormentará sin cesar la industria catalana hasta que ésta pueda competir con su rival o desaparezca. Vano es hacerse ilusiones en sentido opuesto; el tiempo se encargaría de desvanecerlas, y la imprevisión y descuido sufrirían duro castigo. Así, aun cuando se ofrecieran las circunstancias más satisfactorias y en que se alcanzasen las mayores seguridades, conviene no dormir tranquilo; es necesario, urgente, el prevenirse para nuevas complicaciones que de un modo u otro no dejarán de presentarse. Que prevalezcan los progresistas o los moderados, que triunfe el absolutismo o la república, la Inglaterra no abandonará su puesto; allí estará con su refinada diplomacia, con su astucia proverbial, con su oro seductor, con su paciencia incansable, y sobre todo con su excesiva abundancia de artefactos y, por tanto, con su imperiosa necesidad de vender" (26).

c) **Uso de las matemáticas como elemento de medida y precisión.** El primer problema de las ciencias sociales y políticas está para Balmes en la creación de una base fiable de datos, por medio de la observación de los hechos y la reflexión de la experiencia.

Urge la aplicación de la estadística para no aventurarse en aseveraciones precipitadas o aventuradas, en el análisis de los hechos sociales: "El primer estudio preparatorio que, a nuestro juicio, debiera hacerse en la historia es la investigación de los datos que pusieran de manifiesto el vivir de los pueblos, entendiéndolo por esto el formar una estadística tan exacta y minuciosa como fuera posible, no tan sólo de su estado intelectual y moral, de las relaciones de familia, de su religión, de sus leyes, usos y costumbres, sino también y muy particularmente, de cuáles y cuántos eran sus medios de subsistencia" (27).

Este conocimiento resulta indispensable para la toma de decisiones sociales y políticas. Aplicado a uno de sus centros neurálgicos de interés, exige Balmes: "Para hacer una buena ley se necesitan datos, y además la autoridad suficiente para resolver sobre todos los puntos que ella haya de abrazar: y nada de esto existe en el presente caso. Falta la conveniente estadística, no sólo de las necesidades del culto y clero, sino hasta del mismo personal; pues que dudamos mucho que puedan servir, ni aún para un cálculo aproximado, los que obran en las oficinas de gobierno" (28).

d) **Un claro positivismo.** Balmes comparte el espíritu positivo de Comte y de los teóricos franceses que salen al paso del *espíritu negativo* característico de la filosofía ilustrada. En relación a la crítica kantiana, sin acabar de entender su sentido epistemológico, Balmes comenta: "No basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buena hora, pero abunden las doctrinas positivas (...), es preciso fundar colonias, focos de civilización y cultura, que al propio tiempo que defienden al país le hagan prosperar y florecer" (29).

Los términos "verdad positiva" y "positivismo" son frecuentes en la obra de Balmes. El primero se entiende en oposición a crítico, negativo e impreciso. El segundo, -en palabras de M. Fraga-, viene a decir "realismo, objetividad y sentido práctico en la investigación social" (30). Ambas ideas son evidentes en el siguiente texto: "El arreglo de la hacienda, la formación de los códigos, de buenos planes de educación y enseñanza, los establecimientos de beneficencia, el fomento de la agricultura, industria y comercio, ofrecen, por cierto, espaciosa arena donde podrán campear el talento, el saber y la experiencia. Conviene (...) salir del terreno político y pasar a ocuparse de otras materias, donde puedan realizarse mejoras positivas, prácticas, que desciendan hasta aquella parte del pueblo que trabaja, paga, sufre y calla: es menester más práctica, más positivismo" (31).

e) **Sociología comprensiva.** El empleo de la estadística y el positivismo va unido a la necesidad de tener en cuenta todos los factores que intervienen en una situación; sean éstos datos externos, cuantificables, o aspectos internos a los que se llega por reflexión, comparación y contraste. Estamos ante una sociología armónica al margen de cualquier tipo de hipertrofia, en la que los elementos materiales no son los únicos que han de considerarse; v. gr., para conocer un fenómeno político "es necesario asistir, por decirlo así, a su nacimiento, indagar las causas que le han engendrado, seguirle luego en su desarrollo, observando cuáles son los elementos que le nutren y avivan, cuáles le enflaquecen y amortiguan; y de este modo ya no será tan difícil medir su extensión en la actualidad, determinar su forma e indagar su tendencia" (32).

Al referirse al concepto de *libertad*, Balmes insiste en la necesidad de no subsumirse en el encanto de los conceptos generales, y atender a la situación concreta para enjuiciar aquello que se trata de valorar: "Deberéis distinguir cosas,

personas, atender a mil y mil circunstancias, impedir del todo en unos casos, limitar en otros, ampliar en éstos, restringir en aquéllos, y así tomaros tan largo trabajo que de nada os sirva el haber sentado en favor de la libertad del pensamiento aquella proposición tan general, con toda su apariencia de sencillez y claridad" (33).

En esta práctica comprensiva Balmes introduce alguna idea de clara resonancia a Max Weber. Una de ellas, la necesidad de mantener unos puntos de referencia en el estudio de la filosofía de la historia: "Para determinar en qué consiste la perfección de la sociedad, para conocer cuándo los pueblos se civilizan o no, cuándo avanzan o cuándo retroceden, es necesario que tengamos a la vista un tipo, ideal si se quiere, pero que nos servirá de punto de comparación en el examen, de piedra de toque para fijar los quilates de toda civilización" (34). Ejemplos de tipo ideal son los relativos a los hechos sociales y a la civilización. Ambos se mencionan en los puntos respectivos de la 3ª parte.

El problema que Balmes no plantea y que queda latente en su sociología comprensiva, es el carácter heurístico del propio método. Los hechos adquieren un sentido diferente según la orientación -discriminación, sentido, finalidad e intenciones- dada por quien puede o tiene interés en *definir* la situación. Balmes no es ningún momento consciente de que tal virtualidad pudiera afectarle, a él, implícita o explícitamente.

2.4. Dos ejemplos de aplicación de la estadística.

En los *Estudios sociales*, encontramos dos ejemplos característicos de la propuesta balmesiana sobre el método de la sociología: a) los estudios sobre la relación entre el aumento de la instrucción en Francia y el crecimiento de la delincuencia, y b) la correspondencia entre mejora social y crecimiento demográfico.

Con los primeros estudios Balmes pretende demostrar su tesis acerca de la correlación entre fuerza, inteligencia y moralidad, planos inseparables en el desarrollo de la perfección de la sociedad, y como la instrucción no puede disociarse de la religión si se quiere mantener el control de la sociedad. Destacan en el trabajo los siguientes aspectos:

- Se utilizan datos de estadísticas penitenciarias

publicados en Francia en 1837 y 1838, cotejándolos con los obtenidos en 1834.

- Se establecen correlaciones entre los años y el número de acusados precisando la variable nivel de instrucción en cuatro supuestos: No saber leer ni escribir, leer y escribir imperfectamente, leer y escribir bien, tener una instrucción superior.

- La misma variable se contrasta con la posibilidad de escapar a la justicia.

- El análisis se realiza individualmente y por departamentos. Vemos como Balmes enfrenta el análisis teniendo en cuenta las características socioculturales de la sociedad en la que viven los sujetos.

Las conclusiones del trabajo le hacen colegir que un nivel de instrucción indiscriminado no siempre es positivo para la sociedad, en contra de las tesis defendidas por F. Guizot: "Pero si son bellas las páginas de la literatura y de la filosofía, la realidad es algo más positivo y respetable, y a ella es menester apelar para la resolución de los grandes problemas en que está librada la suerte de la humanidad. (...) Ahora bien, he aquí la cuestión en sus términos más precisos: Este mayor desarrollo de la inteligencia, ¿ha contribuido al bien de la sociedad?. (...) Nos serviremos de los datos oficiales sobre estadística criminal publicados en Francia en 1837 y 1838, cotejando el año de 1834 con el de 1838. (...) En estos cuatro años en que ha cundido más la instrucción se ha aumentado el número de acusados cosa de una sexta parte. (...) Obsérvese la progresión en que va creciendo el número de los absueltos, en proporción con sus diferentes grados de instrucción, tomando por punto de comparación un mismo número de acusados" (35).

El problema que plantea el anterior estudio de Balmes se deriva de su propia orientación ideológica que le hace no tener en cuenta otras variables como tipo de delito, extracción urbana/rural y cambios en el sistema productivo.

Por otra parte, cabe señalar que la relación entre el nivel de instrucción y la comisión de delitos, es uno de los temas analizados en la *Física Social* de A. Quetelet (1835), quien utiliza datos sobre la delincuencia en Francia en los años 1825-1830. Los grados sobre el nivel de instrucción se contemplan dentro de los mismos parámetros, si bien Quetelet contempla otras variables como el tipo de delito, el sexo y la edad (36).

El estudio *La población* constituye un trabajo interesante en una doble dirección: Balmes no tiene una finalidad clara por lo que carece de una respuesta previamente buscada, y, además, en la exposición del tema el autor utiliza todos los aspectos de su método. Veamos el desarrollo:

a) **Clarificación de los términos del problema.** Ventajas e inconvenientes para una familia, supuestos en función de emolumentos de los padres y número de hijos. Con un sentido moderno de la paternidad Jaime Balmes plantea las necesidades de un niño: educación, alimentación y cariño-atención de los padres, aduciendo como más ventajoso un menor número de hijos: "Es evidente que, así para los padres como para los hijos, será mucho más ventajosa la primera situación (dos/ a cuatro hijos), pues que los 16.000 reales que habrían servido para la manutención de los cuatro habrán refluído sobre los dos, sirviendo al propio tiempo para que los padres vivieran con más desahogo" (37).

b) **Mentalidad práctica, positivista,** basada en los hechos tal como son: "No apeléis al juicio de los economistas; preguntádselo a los padres de familia"(38). Relación coste- beneficio en el rendimiento para los padres de la crianza de un hijo. Se divide este proceso en tres períodos (0-4; 4-8; y 8-12) cuyo coste total asciende a 4.800 reales, sin tener en cuenta distintas eventualidades y habiendo realizado el cálculo bajo mínimos. Consideración de otros supuestos como que no falte el trabajo y que sean regulares los salarios, y, aún así, el esfuerzo por haber criado un hijo será contraproducente para los mismos padres y para la sociedad.

Y esto todavía más en la clase obrera: "Resulta, pues, que cuando un individuo perteneciente a la clase menesterosa llega a la edad de los veinticinco años, si trata de contraer matrimonio, su existencia deja en la familia o en la sociedad un vacío que representa el valor de cinco mil reales, vacío que probablemente no llenará debiendo atender a los gastos que le imponen las obligaciones de su nuevo estado" (39).

c) **Consideraciones debidas al conocimiento de otros hechos semejantes** en la historia: cuando un país se halla escaso de recursos un aumento de población no hace sino agravar sus males.

d) **Aplicaciones del sentido común:** "Por lo que, si damos que gran parte de los nuevos nacidos mueren antes de llegar

a la edad competente, todo el incremento que resulte en la estadística de la población no será un signo de riqueza ni de fuerza, sino la expresión de una nueva necesidad, que no lleva consigo ningún medio de satisfacerse" (40).

e) **Exigencia del método matemático** (escala de grados, progresión y relaciones) y, al mismo tiempo, de tener en cuenta la multiplicidad de causas a que está sujeto el objeto de estudio: "Así es en efecto, y los datos recogidos por los economistas han venido a confirmar las conjeturas de la razón. Sería conveniente que, distribuidas las edades en una escala de muchos grados, se estableciesen con alguna aproximación las relaciones en que se encuentran. (...) Sea cual fuere la razón que se señale a la progresión cuéstanos trabajo el creer que en esta materia pueda establecerse nada fijo, porque son tantas las causas que en ella se combinan, y deben de existir tantas otras cuyo concurso no nos es conocido, que muchas veces resolveremos el problema faltándonos datos muy esenciales" (41).

Habría, pues, que actuar con gran cautela y a pesar de su gran importancia no fiarlo todo a los datos estadísticos. En esta línea recogemos una cita significativa en la que Balmes disiente de las conclusiones de Quetelet: "M. Quetelet pretende haber descubierto que la resistencia o la suma de los obstáculos que se oponen al desarrollo de la población se halla representada por el cuadrado de la velocidad con que ella tiende a aumentarse. Notable fuera que la ley que en el mundo físico rige con respecto a la resistencia de los medios por los cuales atraviesan los cuerpos en movimiento, se observase también en el movimiento de la población; pero la hermosura de una analogía no responde de su verdad. (...) En el fenómeno físico hay una fuerza primitiva, fija, sometida a una ley; en el fenómeno social, no" (42).

El autor concluye el trabajo afirmando que si bien tanto la naturaleza como la sociedad están sujetas a una ley, sin embargo si el mundo físico está sometido a una fuerza, a una ley inmutable, no lo es así en el mundo social, más bien se tratará de una cierta relación o equilibrio entre los elementos que determinan el mundo social: "*Inteligencia, moralidad, fuerza*, he aquí lo que gobierna el mundo; he aquí los verdaderos poderes sociales" (43).

2.5. Método y unidad.

La inteligencia y la moralidad humana introducen una cierta idea de libertad, aun con múltiples restricciones, y abren, al mismo tiempo, un espacio interior en el que es posible la reflexión y la decisión. Una de estas reflexiones *decididas* es en Balmes el concepto de unidad. Ésta la supone ya en el sujeto fuera de toda duda (44), y del mismo modo en el mundo conocido del cual el individuo no es sino una parte. La unidad del método viene dada por la proyección de la acción realizada por el sujeto en el mundo que le rodea.

Estamos ante una perspectiva sociológica dinámica en la comprensión de los fenómenos sociales, que Balmes considera la adecuada para enfrentar los elementos del sistema, en el equilibrio inherente a la estabilidad social, cuando es propiciada por el orden que resulta de estar cada cosa, cada interés, en el lugar que le es propio. Por lo tanto, la *unidad relacional* será, igualmente, un requisito imprescindible para la conciencia inteligente, la mirada, que percibe esa realidad.

La unidad si bien responde a la fijeza en lo esencial, también, viene a ser el resultado del vínculo que une la variedad de los fenómenos; por lo tanto es sinónimo de perfección, pero no de mimetismo o de reduplicación de un mismo paradigma, sino de armonía y de capacidad de organización: "El hombre es un mundo pequeño; sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno" (45).

El oído, junto con el sentido común, y un cierto despegar del sentimiento de tolerancia, restringido al ámbito de la vida civil, se hacen presentes en la obra de Balmes. La unidad debe respetar la no ingerencia en las creencias de otro, cuando se entiende la necesidad de la tolerancia como la exigencia mínima para la convivencia social. Es una tolerancia más de hecho que de derecho, más obligada por la fuerza de las situaciones, que aconsejan admitir lo diferente, y menos por la *simpatía* o la búsqueda del acuerdo posible. No en la moral pública, no en el terreno de las creencias religiosas, no cuando en España la religión católica está "normalizada" (46) por las costumbres.

2.6. Individualismo y naturalismo.

La postura naturalista de Balmes y su amor por la exactitud matemática, posiblemente, propiciasen el perfil positivista de su obra. Otro rasgo, esta vez la tradición cristiano-humanista, enriquece su pensamiento, y también su método, con una perspectiva individualista sin abocarle, por ello, a un idealismo larvado. El enfoque humanista, unido al *sentit comú*, interactúan en la sociología balmesiana, interesada en conocer todos los aspectos implicados en un fenómeno social. Como nos dirá más adelante Ortega y Gasset, -entre otros muchos puntos en los que es perceptible la influencia de Balmes-, "si seguimos atendiendo a un objeto, éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más conexiones y reflejos de las cosas circundantes" (47).

El humanismo de Balmes mediatiza su razón positivista, dando alas a la inteligencia individual, pero no tanto a la posibilidad de una libertad fuera de la ortodoxia cristiana. Dentro de estas ideas hemos mencionado su rechazo de la filosofía política de Platón y Aristóteles, en aquellos aspectos en los que se subordina el individuo a la polis, en una clara defensa de los derechos individuales frente a las presiones de la sociedad: "No; en nuestras ideas y costumbres no cabe el considerar de esta suerte la sociedad. Los individuos están ligados a ella, forman parte de ella, pero sin que pierdan su esfera propia ni la esfera de sus familias, y disfrutan de un vasto campo donde pueden ejercer su acción sin que se encuentren con el coloso de la sociedad" (48).

Balmes se mantiene, así, alejado de la total subordinación comtiana del hombre a la sociedad. Uno de los principios básicos del catecismo positivista: "Debéis comprender, hija mía, para satisfacer vuestro justo deseo que la ley fundamental de la vida subjetiva consiste en su digna subordinación a la vida objetiva. Lo exterior no cesa nunca de regular lo interior, a la vez que lo alimenta y lo excita, tanto en lo que se refiere a nuestra vida cerebral como a nuestra vida corporal" (49).

Rechaza una concepción no integrada del hombre, y prefiere la clásica de "animal racional" (50). Idea que exige una cierta capacidad de libertad, entendida como la responsabilidad de obrar conforme a la ley, de cada sujeto, sabiendo que éste no actúa siempre movido por la razón.

Balmes propondrá la religión para interiorizar el control de las costumbres.

Con el cristianismo el hombre asume su propia dignidad: "Lo que faltaba, sí, a las sociedades antiguas (...) era ese respeto, esa consideración de que entre nosotros está rodeado un individuo, un hombre, sólo por ser hombre" (51). La convicción cristiana de Balmes salvaguarda al individuo, al reconocerse su singularidad; aunque siempre con una inflexión ideológica, pues la libertad termina en el límite de la fe y la moral católicas. Con todo, el hombre podrá elevarse y distanciarse de los problemas siendo a la par responsable -en parte- de los derroteros que tomen los hechos.

Notas. Segunda parte. Capítulo 2º.

(1) BALMES, J. La ciencia y la sociedad. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 509)

(2) BALMES, J. El Criterio, op. cit., (pág. 206).
Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 120).

(3) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 251).

(4) (5) BALMES, J. (1950): Reforma de la Constitución. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 659).

(6) TIerno GALVÁN, E. Prólogo, a "Del Espíritu de las Leyes", op. cit., (pág. 37).

(7) ARISTÓTELES, (1982): Metafísica. Edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos, (XIII, 1078b).

Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 521).

(8) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 151).

(9) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 498).

(10) BALMES, J. La población. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 554).

(11) Vide COMTE, A. Curso de Filosofía Positiva. Lección 2ª, op. cit., (págs. 86 y sigs.).

(12) BALMES, J. La población. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 534).

(13) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 232).

(14) BALMES, J. Situación en España. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 31).

(15) BALMES, J. Las comunidades religiosas, en "De el clero católico". Obras Completas V, op. cit., (pág. 846).

- (16) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 267).
- (17) BALMES, J. **Plan de enseñanza de matemáticas**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 551,552).
- (18) (19) NÚÑEZ I ESPALLARGAS, J. M. (1955): **La cultura matemática en l'obra de Jaume Balmes**. "Ausa". XVI. 135, Vic. (pág. 268).
- (20) BONALD, M. de, **Du principe constitutif de la société. Troisième partie. Théorie de l'Education sociale**. "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 775).
- (21) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 429).
- (22) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 175).
- (23) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 176).
- (24) BALMES, J. **La fuerza del partido monárquico**. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 790).
- (25) BALMES, J. **¿Y después?**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 320,321).
- (26) BALMES, J. **De Cataluña**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 935).
- (27) BALMES, J. **La Civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 484).
- (28) BALMES, J. **Dotación del culto y clero**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 1008).
 La exigencia de la estadística es recurrente en la prensa de la época. Ya el diario *El Corresponsal*, nº 9, dedicaba su *editorial* a este tema el 9 de junio de 1839.
- (29) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 401).
- (30) FRAGA IRIBARNE, M. **Balmes, fundador de la sociología positiva en España**. op. cit., (pág. 55).

(31) BALMES, J. **Situación en España. "Escritos políticos"**. Obras Completas VI, op. cit., (pág. 90).

(32) BALMES, J. **Situación en España. "Escritos políticos"**. Obras Completas VI, op. cit., (pág. 31).

(33) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 117).

(34) BALMES, J. **La civilización. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 463).

Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 309).

WEBER, M. **Economía y Sociedad**, op. cit., (págs. 6 y sigs.).

(35) BALMES, J. **La civilización. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (págs. 473 y sigs.).

(36) *Vide* QUETELET, A. (1997): **Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme (1869)**. Liv. IV, Ch. II. Réédition annotée par É. Vilquin et J.P. Sanderson. Duculot-Académie royale de Belgique, Gilly. (págs. 494-498).

(37) BALMES, J. **La población. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 539).

(38) (39) (40) BALMES, J. **La población. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (págs. 540-2).

(41) BALMES, J. **La población. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (págs. 544-546).

(42) (43) BALMES, J. **Tiempos peores que la revolución. "Escritos políticos"**. Obras Completas VI, op. cit., (pág. 366).

Vide BALMES, J. **La población. "Estudios sociales"**. Obras Completas V, op. cit., (pág. 551).

(43) BALMES, J. **Tiempos peores que la revolución. "Escritos políticos"**. Obras Completas VI, op. cit., (pág. 366).

(44) *Vide* BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (págs. 490 y 642).

(45) BALMES, J. **El Criterio**, op. cit., (pág. 311).

(46) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 331).

(47) ORTEGA Y GASSET, J. (1987): **Meditaciones del Quijote**. Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, (pág. 73).

(48) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (p. 227).

Vide notas (119), (120) y (121), cap. 5º, 1ª parte.

(49) COMTE, A. (1982): **Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal**. Introducción, traducción y notas de A. Bilbao. Madrid, Editora Nacional, (pág. 163).

(50) BALMES, J. **Bibliografía**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (págs. 351,352).

(51) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 212).

Capítulo 3º. El sentido común.

Como ya hemos mencionado en el capítulo cuarto de la primera parte de la presente Tesis (1), Balmes tratará de encontrar por todos los medios una garantía gnoseológica para el criterio de sentido común. En esta línea cabe entender el contenido de los capítulos que dedica al tema en la *Filosofía fundamental*, obra posterior a la mayoría de los artículos contemplados en los *Estudios sociales* y los *Escritos políticos*.

La hipótesis, que defendemos, parte de la certeza vivida por Jaime Balmes acerca de la existencia y efectividad de dicho sentido; que, una vez decidida la elaboración de la *Filosofía fundamental* y la divulgación de algunos de sus supuestos mediante el *Curso de filosofía elemental*, Balmes se dispone a legitimar filosóficamente mostrando al público lector el fundamento de sus argumentos. No por otro motivo que, a nuestro juicio, el criterio de sentido común resulte en Balmes -aunque él mismo no lo llegue a explicitar- el más importante y aquél en el que se entroniza la viabilidad de las propias convicciones sobre el carácter del mundo real.

Afirmar el valor de los hechos sin caer en el solipsismo de la experiencia, es una posibilidad que encuentra Balmes con el *criterio de sentido común*.

El sentido común vertebró toda su obra: de la apologética, y el análisis de los temas sociales a las dificultades políticas.

Así una filosofía próxima al sentido común no podrá fundamentarse en un único punto de partida, tal como el *cógito* cartesiano, porque sus planteamientos están relacionados con una amplia gama de objetos de estudio. Y en la obra de Balmes no puede separarse la fundamentación teórica del sentido común de sus múltiples derivaciones en el terreno de los hechos. En ocasiones tiende a fragmentarse en cuestiones particulares, determinadas por los ataques críticos o escépticos de sus adversarios políticos.

Cuando los planteamientos políticos de Balmes se muestran imposibles, cuando todo se ha cuestionado, el análisis recae en las cuestiones ideológicas y filosóficas, que en último término están en todas las demás. En ese

camino, aquello que se ha ido manifestando y midiendo en el desarrollo concreto de los hechos y ha sido *negado* por ellos, acaba configurándose y explicitándose como *idea*. Una idea distinta pero en su transfondo *interdependiente* del **sentido común** que le ha delimitado su lugar y su propia posibilidad.

Son dos, en esencia, los elementos que apuran su riqueza en el significado del concepto balmesiano. Un cierto individualismo, que mediatiza la actitud naturalista comprometida en la aceptación de todos los intereses sociales, y una conciencia, reflexiva y atenta, que debe aceptar lo que está en relación con ella, aunque se le presente en alternancia o en oposición y no pueda por sí misma asimilar su contenido, dejando actuar, en su defecto, al sentido común. Un impulso, en definitiva, originario en todos los seres humanos. Unidad y relación de cada sujeto pensante (2), que se refiere tanto a una forma de conocimiento como a un modo de situarse en la sociedad. Jaime Balme a la par que advierte el compás entre sentido común, distinción y armonía, entiende la síntesis significativa, inmersa en *lo social*, subyacente a los términos comunes del lenguaje. Pero su análisis queda detenido en ese punto. No se plantea que ese sentido común, vinculado a las ideas y al lenguaje, tenga su origen en un universo de significaciones compartidas, que no se apreste -en último término- desde la creación divina.

Con todo, y desde la perspectiva manejada por Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (3), podemos desarrollar alguna de las líneas apuntadas por nuestro autor sobre la naturaleza del sentido común, y, ya dentro de la moderna teoría social, valiéndonos de las ideas de Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann.

3.1. El sentido común: forma de conocimiento.

A Balme no le cabe la menor duda sobre la pluralidad de lo real e insiste, sistemáticamente, en la necesidad de distintos modos de aproximación y conocimiento. Entre ellos, unido a la certeza y a la evidencia, el sentido común constituye la tercera forma: "Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos por decirlo así, con los respectivos medios de percepción. Conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común, he aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común, he

aquí lo correspondiente a dichos medios. Estas son cosas distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí; es preciso deslindarlas con mucho cuidado, si se quieren admitir ideas exactas y cabales en las cuestiones relativas al primer principio de los conocimientos humanos" (4).

La conciencia se refiere a las verdades de sentido íntimo y como ya hemos apuntado, estaría abocada al solipsismo de faltarle la ayuda del sentido común: "El testimonio de la conciencia o el sentido íntimo comprende todos los fenómenos que activa o pasivamente se realizan en nuestra alma. Por su naturaleza, es puramente subjetivo; de modo que, considerado en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me parece tal cosa; pero no, es tal cosa" (5). Es el instinto intelectual el que actúa sobre la conciencia, bien al propiciar en ésta la reflexión con la que distinguir todos los datos, bien al ocuparse de los aspectos que quedan fuera de su alcance.

Tampoco puede confundirse el sentido común con el criterio de evidencia, como Balmes recuerda contradiciendo a Fenelón (6), pues la evidencia se refiere a cuestiones necesarias, como las verdades matemáticas, y el sentido común no es tanto un ejercicio de conocimiento objetivo como el resultado de una actividad eminentemente subjetiva. Realizada desde la propia pasividad -diríamos atención- del sujeto, una vez éste ha interiorizado la intuición de las cosas. Podrá proyectarse, entonces, en el mundo externo y connotar el conocimiento adquirido, de ese modo, con la objetividad que se desprende de su adecuación a la realidad.

El sentido común, un sentido interno, un impulso intelectual, se halla en el interior de todos los hombres. Balmes no discute su origen. Sería absurdo dudar de ello: "Hay en nosotros un instinto intelectual, que nos impulsa, de una manera irresistible, a dar asenso a ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni por la evidencia: a este instinto llamo criterio de sentido común; podríamos apellidarlo instinto intelectual. Se le da el nombre de sentido porque ese impulso parece tener algo que le asemeja a un sentimiento; se le da el título de común, porque, en efecto, es común a todos los hombres. Los que se ponen en contradicción con ese instinto universal, los que no tienen

sentido común, son mirados como excepciones monstruosas en el orden de la inteligencia" (7).

No se construye por mediación externa, sino que preexiste "a priori". Diríamos un *a priori* significativo, común a todos los hombres. Y por lo mismo no construido por cada uno en particular. Para descubrirlo el hombre sólo ha de mantenerse en una actitud más bien pasiva, aunque atenta; porque no se trata tanto de actuar sobre la realidad como de percibirla.

La conciencia es eminentemente subjetiva y su testimonio se refiere a todo lo que afecta al "yo humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de que podremos decir: lo experimento" (8). Existe en ella una tendencia a conocer los estados anímicos que se le manifiestan como hechos, pero que, a juicio de Balmes, por sí mismos "nada representan; sólo presentan lo que son; son meros hechos más allá de los cuales no se puede ir" (9).

Es activa, pero hay muchos estados conscientes en los que algo se opone y resiste. Ese impulso al chocar con dicha resistencia, crea en el sujeto la convicción de que existe algo distinto e independiente del yo. Así, la conciencia y la inteligencia conocerían los estados anímicos y las ideas, y el impulso intuiría los hechos. La evidencia y la conciencia son autónomas en sus campos respectivos, pero no cuando contradicen al sentido común. Tampoco lo son en su orientación primera: "Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de orden muy diferente; es, por decirlo así, la guía y el escudo de la razón; la guía, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience a andar; el escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido común" (10).

Del mismo modo, este sentido interviene en el tránsito, que realiza todo el género humano, entre "lo subjetivo y lo objetivo, lo interno y lo externo, el fenómeno y la realidad" (11). Intersubjetividad, dinamismo y pasividad; **tendencia y aceptación de las regularidades con las que se presentan los hechos** vienen a ser las notas constitutivas del *sentit comú* balmesiano.

La complementariedad de las formas de conocimiento es, igualmente, admitida por Balmes: "No hay, pues, en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relación; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de las que están ciertos todos los hombres están apoyadas de algún modo por todos los criterios" (12).

La aparente contradicción -entre complementariedad y diferencia- viene explicada por una doble exigencia en cuanto a la naturaleza *distinta* de cada forma de conocimiento y a la necesidad de su actuación conjunta en aquéllas verdades que no podrían fundamentarse gnoseológicamente de otro modo que con el sentido común. Lo que significaría que las reglas cognitivas a las que debe sujetarse cada criterio no tendrían por qué hacerse efectivas para los restantes; con excepción del sentido común, pues nada que lo contradiga se debe admitir.

Esto hace que la aplicación de este principio esté en ocasiones forzada por las propias proyecciones ideológicas de Balmes. Un ejemplo de ello es el razonamiento realizado para demostrar el libre albedrío en el hombre, basado, en definitiva en una petición de principios: "El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada el auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad del albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito y demérito en lo que no se ha podido evitar" (13).

Con todo, es la forma más importante de conocimiento, pues de nada valdrían los criterios de evidencia y de conciencia si a ambos en sus carencias manifiestas no les asistiera el sentido común. Sentido que, sin embargo, ha de encontrar el propio fundamento en las convicciones ideológicas de Balmes, en la reflexión realizada sobre la propia experiencia -eminentemente práctica-, en su fe realista y, en su misma aplicación como criterio de conocimiento: "Esta natural inclinación al asenso no se limita al valor subjetivo de la ideas, se extiende también al

objetivo. Ya se ha visto que esta objetividad tampoco es demostrable directamente y *a priori*, no obstante que la necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar a un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que sepamos que las cosas nos *parecen* tales con evidencia inmediata o mediata, sino que *son*, en realidad, como nos parecen. Hay pues necesidad de asentir a la objetividad de las ideas, y nos hallamos con la irresistible y universal inclinación a este asenso" (14).

La vida de Balmes y la reflexión intelectual desarrollada en las últimas obras de filosofía, no deja de ser un camino para hacer de un compañero implícito un criterio de conocimiento, que peticiones de principio incluidas, encuentra su actualización delimitando, a su vez, la función de la evidencia y de la conciencia.

3.2. Lenguaje y realidad.

El sentido común actúa como un impulso, sin necesidad de otros razonamientos o mediaciones. Y esto sucede porque se trata de una tendencia natural en la vida de todos los hombres, sin otra explicación lógica que su constatación en la práctica, en las rutinas, de la vida diaria: "El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Es fácil encontrar muchos ejemplos en que experimentamos este instinto irresistible. Todos los hombres están seguros de que hay un mundo externo; y, sin embargo, este mundo no lo tienen presente a su conciencia (...). La humanidad entera conoce las verdades morales, (...) pero tampoco son conocidas por demostración" (15).

Se diría que encuentra su legitimación en el quehacer común cotidiano: "En la palabra común se significa que los objetos de este criterio lo son para todos los hombres, y, de consiguiente, se refieren al orden objetivo, pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe a la individualidad, en nada afecta a la generalidad. (...) Creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son diferentes los casos en que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso

a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral" (16).

Balmes utiliza, indistintamente, los términos "sentido común", "instinto intelectual" e "inclinación" o "impulso natural". Él mismo menciona que lo importante no es el nombre, sino la constatación de una tendencia que acaba manifestándose como *ley del espíritu humano*. Si el término "espíritu" lo sustituyéramos por "acervo común significativo", estaríamos dentro de las modernas teorías acerca del papel de la significatividad en la estructuración del conocimiento y el mundo de la vida cotidiano.

Ambos aspectos encuentran su primera naturaleza en las categorías cognitivas relacionadas con la vida cotidiana, implicadas en lo que podríamos denominar una mentalidad de "sentido común" en la acepción de P. Berger y Th. Luckmann, el conocimiento de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, que, por otra parte, "constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir" (17). El conocimiento de sentido común es, así, el que procede de una mentalidad objetivada socialmente; y es, también, el que puede reconocer cual sea la incidencia de los factores sociales en la vida de los distintos sujetos, en cuanto procede de los marcos cognitivos compartidos por la mayoría.

Volviendo a É. Durkheim, advertimos una explicación del carácter universal de los conceptos: "A la vez que relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, al menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en cualquier caso, puede serles comunicado. (...) Definida así, la naturaleza del concepto habla de sus orígenes. Si es común a todos, es porque es obra de la comunidad. Si no lleva la impronta de ninguna inteligencia particular, es porque ha sido elaborado por una inteligencia única en la que todas las otras confluyen y, de alguna manera, van a encontrar su alimento. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el individuo es incluso sensible a los pequeños cambios que se producen en su medio interno o externo, sólo puede verse afectado por acontecimientos que tengan una suficiente

gravedad. (...) Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje, y por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce, es el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua, son, pues, representaciones colectivas" (18).

Los conceptos alimentan su fuerza cognitiva en el hecho de ser representaciones colectivas de un pueblo, mantenidas a lo largo de la historia y enriquecidas en el transcurso de su vida: "En la palabra se encuentra pues condensada toda una ciencia en la que yo nunca he colaborado, una ciencia que es algo más que individual; y me desborda hasta tal punto que yo no puedo ni siquiera apropiarme completamente sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y el significado integral de cada una? Esta consideración permite determinar en qué sentido establecemos que los conceptos son representaciones colectivas. (...) No son abstracciones que sólo tendrían un espacio de realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que el individuo puede tener de su medio personal: corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. (...) Es esto lo que explica el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos no fueran más que ideas generales, no enriquecerían mucho el conocimiento, pues lo general, como ya lo hemos dicho, no contiene otra cosa que lo particular. Pero si son, ante todo, representaciones colectivas, entonces agregan, a lo que podemos aprender de nuestra experiencia personal, toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos" (19).

A pesar de ello, de nada servirían los conceptos comunes si no estuvieran en consonancia con las constelaciones colectivas, no sólo en relación a las ideas y creencias, sino también a las necesidades, opiniones e intereses. Incluida la misma ciencia. En este sentido, la presencialidad del *sentit comú* balmesiano estaría perfectamente enraizada en el entramado del *taranná* catalán colectivo: "La ciencia sigue dependiendo de la opinión en el mismo momento en que parece que le dicta sus leyes; pues, como hemos mostrado, es de la opinión de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre la misma opinión" (20).

La representación que de los hechos o de las ideas, en este caso del sentido común, realiza una sociedad en un momento determinado, sería en definitiva el último fundamento de la viabilidad de dicho concepto, de ahí la importancia de compartir unas mismos marcos cognitivos para la pervivencia de la sociedad. Principio defendido tanto por Durkheim como por Balmes.

El sentido común es, además, "un don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables aun antes de raciocinar; y a fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente cuando no tenemos tiempo para examinar las razones de prudencia" (21). Con ello compartiría el último fundamento de los restantes criterios de conocimiento, que Balmes no deja de situar en "Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y de conocer" (22). Pero, del mismo modo que Balmes delimita una segunda fundamentación -en su misma operatividad- de los criterios de conciencia y de evidencia, trata de legitimar el sentido común en su propio funcionamiento, como instinto intelectual que desde el interior del sujeto, conforma la realidad circundante con arreglo a los parámetros significativos de la comunidad en la que vive.

Aludimos a ello en la idea de sugerir que Balmes no se conforma con una explicación a *divinis* del origen del sentido común, y que son bastantes las ocasiones en las que da alguna razón sobre su existencia aunque en ningún caso considere estar en la necesidad de hacerlo y lo haga, casi siempre, a través de temas colaterales; v. gr., al analizar el significado de los términos: "El mejor medio de dar con la verdad en casos semejantes, esto es, cuando se trata de saber el verdadero significado de una palabra, es atenerse al sentido que comúnmente se le da, no precisamente en la esfera científica, sino entre la generalidad de los hombres. Porque conviene no perder de vista que quien determina el sentido de las palabras hasta en sus más delicadas diferencias, hasta en sus más imperceptibles modificaciones, no son los sabios, sino el común de los que hablan la lengua" (23).

Es en la experiencia del sentido común y en la realidad de la coexistencia donde cobra realidad el significado del lenguaje. En expresión de Peter Berger y Thomas Luckmann: "El lenguaje es capaz no sólo de construir símbolos sumamente abstraídos de la experiencia cotidiana, sino también de "recuperar" esos símbolos y presentarlos como elementos

objetivamente reales en la vida cotidiana. De esta manera, el simbolismo y el lenguaje simbólico llegan a ser constituyentes esenciales de la realidad de la vida cotidiana, y de la aprehensión que tiene de esta realidad el sentido común" (24).

El concepto balmesiano de sentido común, no estaría en contradicción con el planteamiento anterior que de algún modo recoge la tradición clásica sobre este concepto -analizada en su justo término por Daniel Schulthess (1983)-. Más bien enriquecería dicho planteamiento al aportar una segunda explicación en la manifestación de tal sentido como impulso desde aquello que se resiste a la conciencia. Fenómeno que, a su vez, estaría en la raíz del sentido común entendido como práctica significativa de las pautas comunes en una colectividad.

En el análisis realizado por Schulthess, a propósito del *common sense* de Thomas Reid, se destaca lo siguiente: "La filiation de "sens commun" ou *common sense*, au sens de "rationalité commune", remonte au terme latin *communis sensus*, dont les principales acceptions classiques son les suivantes:

- le sentiment commun à un groupe humain, petit ou grand, dans des circonstances données. Le sentiment ou la pensée que reprend *communis sensus* est déterminé par le contexte. L'idée d'un corpus précis de jugements est donc exclue.
- l'instinct permettant d'apprécier les choses, surtout dans le domaine esthétique ou moral, de manière immédiate et non théorique.
- l'entendement commun, qui est le trait distinctif de tous les hommes.
- l'attitude de respect envers autrui, de civilité et d'ouverture aux préoccupations de la communauté humaine.

Le terme anglais *common sense* dérive surtout de la troisième signification de *communis sensus*" (25).

Balme se situaría, igualmente, en la tercera acepción latina, que, además, haría extensiva a los demás supuestos. Por lo tanto el sentido común podría ser tomado como criterio en el lenguaje, en la acción y en el conocimiento. Pero añadido todo ello a una tendencia innata en todos los hombres con carácter individual.

No olvidemos la refutación realizada al "consentimiento común" de Lamennais: a) **La obligatoriedad al asenso surge desde el interior del hombre:** "La razón de la seguridad del

individuo no nace del consentimiento de los demás, sino que, por el contrario, la razón de que convienen todos es que cada uno de por sí se siente obligado a convenir" (26).

b) **Existe una primera certeza individual e intransferible:** "Lamennais apela al testimonio de la conciencia para probar que su criterio (el *sensus communis*) es el único: yo creo que este testimonio enseña todo lo contrario. ¿Quién ha esperado jamás la autoridad de los otros para cerciorarse de la existencia de los cuerpos?" (27).

c) **Los individuos tienen constancia de sus hechos cognitivos:** "Si todo criterio depende del consentimiento común, ¿por qué los individuos para creer no esperan a cerciorarse de que lo mismo dicen los demás?" (28).

De donde se desprende que el sentido común no es la causa sino el efecto; o al menos -y ya hemos señalado que de ello no es consciente explícitamente Balmes- causa y efecto son las dos proyecciones de una misma entidad significativa: "Analizando bien la materia hubiera notado que la razón de la seguridad del individuo no nace del consentimiento de los demás, sino que, por el contrario, la razón de que convienen todos es que cada uno de por sí se siente obligado a convenir" (29).

Lo que no sigue inquirendo Balmes es el motivo por el cual sucede que *cada uno de por sí se siente obligado a convenir*. Línea de investigación en la que se sitúa, a nuestro juicio, la obra de A. Schütz, quien parte de la experiencia común como el substrato del mundo de la vida: "El mundo de la vida no es mi mundo privado ni tu mundo privado, ni el tuyo y el mío sumados, sino el mundo de nuestra *experiencia común*" (30).

Quizás la característica más importante de ese mundo sea su carácter de fundamento de la concepción natural del mundo, aquélla que todos los individuos que comparten un mismo ámbito significativo dan por supuesta, y que no es otra que la del mundo de la vida cotidiana. Experiencia intersubjetiva en la que es posible la comunicación precientífica.

Diríamos, el mundo constituido por aquellos conocimientos sujetos a una distribución generalizada para todos los sujetos. Este es, en definitiva, el espacio del sentido común: "Las ciencias que aspiran a interpretar y explicar la acción y el pensamiento humanos deben comenzar con una descripción de las estructuras fundamentales de lo precientífico, la realidad que parece evidente para los

hombres que permanecen en la actitud natural. Esta realidad es el mundo de la vida cotidiana. Es el ámbito de la realidad, en el cual el hombre participa continuamente, en formas que son al mismo tiempo inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. (...) Además, solo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y solo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre.

Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. (...) En la actitud natural, siempre me encuentro en un mundo que presupongo y considero evidentemente "real". Nací en él y presumo que existió antes de mí. Es el fundamento incuestionado de todo lo dado en mi experiencia, el marco presupuesto por así decir, en el cual se colocan todos los problemas que debo resolver" (31).

En la actitud natural de la vida cotidiana, el individuo mantiene la confianza -el hábito y la creencia- de su semejanza con el medio que le rodea; al margen de cualquier postura negativa o crítica, considera que puede comunicarse con los demás siempre que exista una mínima adecuación y que los cambios producidos en el entorno se produzcan con arreglo a las expectativas marcadas.

Así, una cultura mediatizada por la convicción del sentido común, hará más difícil la aceptación de cualquier tipo de aventura, sea ésta vital o ideológica. De ahí, igualmente, el provecho que encuentra Balmes en la aplicación de este concepto a la práctica socio-política.

Porque en la medida que nos movamos en dichas coordenadas, será posible mantener la certidumbre sobre la seguridad de nuestras relaciones con lo otro. Pero ello no será posible si el conflicto -la disfunción- hace entrada en la constelación vital e ideológica en la que estamos. Idea coincidente tanto en J. Balmes como en A. Schütz, P. Berger y Th. Luckmann: "El ámbito de sentido de este mundo -el de la vida cotidiana- conserva el acento de realidad mientras nuestras experiencias prácticas confirmen su unidad y

armonía. Se nos aparece como la realidad "natural", y no estamos dispuestos a renunciar a la actitud que se basa en ella, salvo que una especial experiencia conmocionante irrumpa en la estructura de sentido de la realidad cotidiana y nos induzca a transferir el acento de realidad a otro ámbito de sentido" (32).

Si bien ese cambio en el punto de mira es complicado, primero porque todo conocimiento perteneciente al mundo de la vida no deja de ser sino "un contexto de sentido "establecido" en experiencias del mundo de la vida" (33), segundo porque constituye los parámetros -las estructuras- en las que las posibles nuevas preguntas habrán de plantearse: "Las presuposiciones para el desarrollo de elementos específicos del conocimiento están dadas en la limitación de la situación del mundo de la vida y en el ordenamiento de las experiencias subjetivas del mismo. Estas presuposiciones son también, al mismo tiempo, la causa de las limitaciones del acervo del conocimiento del mundo de la vida. El "conocimiento" de estas presuposiciones o limitaciones está co-dado en el horizonte de toda experiencia y toda explicitación, e integra el acervo de conocimiento como un elemento básico" (34).

La lectura de los textos anteriores viene indicada para explicitar el transfondo del interés de Balmes hacia el sentido común. Pues, del mismo modo que todo conocimiento mediatizado por su perspectiva se connotará de orden, armonía y equilibrio, también todo aquello que se le empareje -como la defensa de los bienes del clero o del aprendizaje de las matemáticas- será más difícil de cuestionar a la par que reifica sus supuestos básicos en la mentalidad de la actitud natural. Con lo que ello implica respecto al mantenimiento de la estabilidad social: "En la actitud natural, el acervo de conocimiento del mundo de la vida sirve, sobre todo, al propósito de determinar y dominar situaciones actuales. Como lo ha mostrado el análisis de las estructuras de significatividades que determinan la constitución y la estructura del acervo de conocimiento, esto supone la utilización rutinaria del conocimiento habitual sedimentado de experiencias pasadas o la explicitación y reexplicitación de experiencias y situaciones anteriores. El acervo actual de conocimiento opera, por consiguiente, como una pauta "automática" de conducta o como un esquema interpretativo expreso. La determinación y el dominio de las situaciones reales también suponen una orientación hacia el futuro" (35).

3.3. Sentido común, orden y experiencia.

Si nos hemos extendido en el análisis del sentido común a las ideas de Schütz, Berger, y Luckmann, ha sido para señalar la vigencia que adquieren las ideas de Balmes si son analizadas desde una perspectiva sociológica. El conocimiento de sentido común es válido, en cuanto que procede de la práctica y la experiencia sociales y esto nos va a plantear una triple consecuencia: a) darle carta de legitimidad como forma de conocimiento, b) atenernos a los hechos en detrimento de las ideas cuando éstas no se ajusten a la realidad, y c) respetar aquello que es consustancial a su naturaleza: el equilibrio, la medida y la tolerancia.

Lo que no podremos hacer será pedirle la evidencia propia de las verdades matemáticas. En primer lugar, porque los datos con los que ha de verse el sentido común en parte se nos escapan, al referirse a aspectos que no pueden ser fijados de antemano, ya que cuentan con su propio dinamismo y pueden dar distinto resultado según el modo en que los conozcamos y los relacionemos entre sí. Esto hace que el individuo guarde una cierta cautela antes de pronunciarse sobre un hecho. En segundo lugar, habrá que tener presente la mayor probabilidad de que *mi* sentido común no actúe a modo de *geniecillo maligno*. Lo que exige observar las siguientes normas: "Señalaré las condiciones que en mi concepto tiene el verdadero sentido común, que no engaña nunca: Condición 1ª: La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella. Condición 2ª: De la primera dimana la otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano. Condición 3ª: Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón. Condición 4ª: Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral" (36).

Estas condiciones implican recurrir continuamente a la razón, deslindar el alcance de cada uno de los conocimientos, y evitar tanto las exageraciones como las decisiones precipitadas. Será inadmisible dejarse dominar por una idea, y habrá de buscarse el punto de verdad existente tanto en las ideas como en los hechos, tratando de encontrar la mejor malla posible en que queden ordenados, y lograr, de ese modo, la armonía entre elementos discordantes en una aproximación

inmediata. Una norma general, válida en todos los ámbitos de la vida humana, será aceptar la realidad, incluso los hechos consumados, y evitar las posturas extremas, dado que el **sentido común** puede estar presente en varios campos de la vida humana: la conducta moral, la vida social o la actividad política.

Como **conclusión** podríamos decir que se trata de una intuición, un saber especial, que nos permite avanzar entre los límites. Para ello es necesario mantener la inquietud y poner en práctica parte de los restantes *sentidos*: **conocer los objetivos; estar atento a la situación y a las demandas de los hechos, de los hombres y de las situaciones; calcular las posiciones respectivas; sensibilizarse ante la oportunidad de la acción, y actuar con el compás requerido.** Lo que es aplicable en distintos aspectos. Respecto a las cuestiones que nos ocupan, serían los siguientes:

a) **La prudencia y el buen juicio en la acción socio-política:** "Considerados los hechos con semejante aislamiento, claro es que sólo pueden conducir a equivocaciones; sólo pueden servir a formar doctrinas falsas, inaplicables, que sólo están en la cabeza que las concibe, o si descienden alguna vez al terreno de la práctica es para producir males sin cuento, pasar como una borrasca escoltada de truenos y relámpagos, y concentrarse de nuevo en la mente de sus autores que, desesperados del mal éxito, se quedan maldiciendo a la sociedad, cuando más bien debieran maldecir la ceguera de su entendimiento y la imprudencia de su conducta.

Ese espíritu de pasión y parcialidad acarrea otro efecto no menos dañoso, cual es la exageración en todo cuanto concierne a la calificación de los hechos, así pasados como presentes" (37).

b) **La medida de la composición de fuerzas en una situación, y del grado en que las propias dependen de las circundantes:** "Preciso era no conocer la España para no convencerse de estas verdades y la conducta que observaron el Regente y los jefes del progreso indica que se equivocaban sobre los elementos de su propia fuerza, que se lisonjaban con simpatías de que estaban enteramente faltos, que no extendieron su mirada más allá del pequeño círculo en que se habían encerrado, que decían "la nación somos nosotros: fuera de nosotros no hay nada". Y, sin embargo, había mucho, y mucho que no esperaba sino la primera oportunidad de

declararse, primero contra unos, después contra otros, arrojándolos a todos del poder y hundiéndolos a todos para mucho tiempo y quizás para siempre" (38).

c) **La aceptación de los hechos consumados:** "Un hecho consumado, por sólo serlo, no es legítimo y, por consiguiente, no es digno de respeto. (...) Veamos ahora la conveniencia pública. Casos hay en que un hecho consumado, a pesar de toda su injusticia, de toda su inmoralidad y negrura, adquiere, no obstante, tal fuerza que el no querer reconocerle, el empeñarse en destruirle, acarrea una cadena de perturbaciones y trastornos, y quizás sin ningún fruto. (...) Una política justa no sanciona lo injusto; pero una política cuerda no desconoce nunca la fuerza de los hechos. No los reconoce aprobando, no los acepta haciéndose cómplice; pero si existen, si son indestructibles, los tolera; transigiendo con dignidad saca de las situaciones difíciles el mejor partido posible, y procura hermanar los principios de eterna justicia con las miras de conveniencia pública" (39).

d) **La responsabilidad ética y no sólo la convicción moral,** en la línea de Max Weber: "Los principios de la sana moral prescriben que no se apruebe nada malo, pero la buena lógica exige también que no se discurra sobre suposiciones gratuitas o imposibles, prescindiendo de la realidad de las cosas; la prudencia aconseja que para obrar no se forme el empeño de olvidarse del terreno que se pisa, de las circunstancias que rodean, de los peligros que amenazan, si se camina con temerario desaliento. La expresión de "o todo o nada" es una expresión insensata; si en los asuntos más comunes de la vida no admitimos semejante regla, ¿podremos acomodar a ella nuestra conducta tratándose de los grandes intereses de la sociedad?" (40).

e) **La aceptación de un límite incluso en los elementos que se han de combinar para que algo sea viable:** "En la mayor parte de los casos en que el sentido común nos dice que hay imposibilidad, son muchas las cantidades por combinar: entiendo por cantidades todos los objetos que han de estar dispuestos de cierto modo para lograr el objeto que se desea" (41).

f) **El tacto en las situaciones que no se pueden resolver y la sensatez de asumir su imposibilidad:** "Así como en matemáticas hay dos maneras de resolver un problema: una

acertando en la verdadera resolución, otra manifestando que la resolución es imposible; así acontece con todo linaje de cuestiones: muchas hay cuya resolución es manifestar que para nosotros son insolubles. Y no se crea que esto último carezca de mérito, y que sea fácil el discernimiento entre lo asequible y lo inasequible; quien es capaz de ello, señal es que conoce a fondo la materia de que se trata y que se ha ocupado con detenimiento en el examen de sus principales cuestiones. (...) El conocimiento de la imposibilidad de resolver es muchas veces más bien histórico y experimental que científico. (...) A veces la misma naturaleza de las cosas sobre las cuales se suscita la cuestión, indica la imposibilidad de resolverla. Para esto es necesario abarcar de una ojeada los datos que se ha menester, conociendo la falta de los que no existen" (42).

Como vemos, en estos textos que acabamos de transcribir, se resume el saber del *sentit comú* balmesiano como **experiencia** y como **método**. Mas, también, son deducibles de ellos quizás la más importante de sus limitaciones: la inviabilidad de cualquier aventura; de toda utopía. Se hace difícil pensar que hubiera existido algún progreso, de haberse mantenido siempre el orden. Pues, ¿de dónde extraer el punto con el que tensar el vértice? Y no queremos devolver a Balmes la pregunta y hacerle deducir la fórmula con la que encajar los nuevos elementos que cobraban fuerza: los intereses sociales contrarios a la vigencia de aquéllos en cuya defensa estaba él comprometido. Un saber en definitiva conservador, como conservadora suele ser la respuesta de la sociedad a las inquietudes naturales de sus miembros cuando éstos se deslindan de las recetas derivadas de la intersubjetividad.

Con todo, la asimilación del *sentit comú* a la interpretación comprensiva de la acción social, y estamos aludiendo a Max Weber (43), es sin ninguna duda la clave que distingue y permite entender los aspectos fundamentales de la sociología de nuestro autor.

Notas. Segunda parte. Capítulo 3º.

- (1) Vide cap. 4º, 1ª parte.
- (2) Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 628).
- (3) Vide DURKHEIM, É. (1992): **Las formas elementales de la vida religiosa**. Traducción y estudio preliminar de R. Ramos. Madrid, Akal. (Las objetivaciones sociales como vínculos y, a su vez, soportes de representaciones humanas, págs. 216,217).
- (4) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 78).
- (5) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 121).
- (6) Vide BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 177).
- (7) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 95).
- (8) (9) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 79).
- (10) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 82).
- (11) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 83).
- (12) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 185).
- (13) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 311).
- (14) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 172).
- (15) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 94).
- (16) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (págs. 170,171).

- (17) BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th. (1968): **La construcción social de la realidad**. Traducción de S. Zuleta. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 31).
- (18) DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**, op. cit., (págs. 403,404).
- (19) DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**, op. cit., (pág. 404).
- (20) DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**, op. cit., (pág. 407).
Vide DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**, op. cit., (pág. 323).
- (21)(22) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 82).
- (23) BALMES, J. **Instituto Histórico de París**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 247).
- (24) BERGER, P.L. y LUCKMANN, Th. **La construcción social de la realidad**, op. cit., (pág. 59).
- (25) SCHULTHESS, D. **Philosophie et sens commun chez Thomas Reid**. (1710-1796), op. cit., (págs. 14 y sigs.).
- (26) (27) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 179).
- (28) BALMES, J. **Historia de la filosofía**. Obras Completas III, op. cit., (pág. 464).
- (29) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 179).
- (30) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. (1973): **Las estructuras del mundo de la vida**. Traducción de N. Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 82).
- (31) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. **Las estructuras del mundo de la vida**, op. cit., (pág. 25).
- (32) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. **Las estructuras del mundo de la vida**, op. cit., (pág. 54).

- (33) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. Las estructuras del mundo de la vida, op. cit., (pág. 225).
- (34) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. Las estructuras del mundo de la vida, op. cit., (pág. 179).
- (35) SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. Las estructuras del mundo de la vida, op. cit., (pág. 232).
- (36) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 175).
- (37) BALMES, J. Espíritu de partido, en "Escritos políticos", Obras Completas VI, op. cit., (pág. 413).
- (38) BALMES, J. Espartero, en "Biografías". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 214).
- (39) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 593).
- (40) BALMES, J. Los partidos políticos, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 482).
- (41) BALMES, J. El Criterio, op. cit., (pág. 39).
- (42) BALMES, J. El Criterio, op. cit., (págs. 104-105).
- (43) Weber define la sociología como *"una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla casualmente en su desarrollo y efectos"*, en WEBER, M. Economía y sociedad. Traducción de J. Medina Echavarría y otros. México, F.C.E., 1964, (pág. 5).

**TERCERA PARTE: APORTACIONES BÁSICAS DE LA MENTALIDAD
SOCIOLÓGICA DE JAIME BALMES.**

*Entre nosotros y el infierno o el cielo no existe más
que la vida, que es la cosa más frágil del mundo. (Pascal)*

*La sociedad como la naturaleza presenta los fenómenos y
oculta sus causas. (Balmes)*

Capítulo 1º: El orden social.

En la perspectiva realista de Jaime Balmes está subyaciendo tanto la definición aristotélica de naturaleza (*physis*), como la idea que sobre el mismo concepto se configura a partir de la física de Galileo (*ley*). Ambas nociones son recogidas por Balmes tanto de Tomás de Aquino como desde el pensamiento de Montesquieu.

La *physis* según la denominación griega es aquello que constituye intrínsecamente al ser, explicándolo y diferenciándolo de los demás seres. La física del siglo XVII aplica el concepto de ley para explicar la naturaleza entendiendo "ley" como la expresión de las relaciones necesarias que los elementos de un sistema mantienen entre sí. Idea que se irá introduciendo en la interpretación de la historia y en la consideración de la sociedad. Indudablemente queda recogida en *El Espíritu de las Leyes*, que se abre con la siguiente afirmación de Montesquieu: "Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo" (1).

En ambas acepciones la naturaleza aparece como algo en lo que el hombre está inmerso, que debe conocer y que no puede obviar para desarrollarse como sujeto autónomo, con una particularidad importante, pues es con la razón (aplicada al estudio matemático de los fenómenos naturales) como el hombre llega a conceptualizar las leyes de la física.

Esta misma idea la encontramos en Balmes, en el convencimiento de la preeminencia de un orden *natural* en cada uno de los subsistemas que configuran la vida humana. Si bien, relativo, siempre, al carácter de los elementos que integra. Un orden que ha de ser conocido, sospechado, analizado y previsto por la razón humana, orientada por la trilogía "inteligencia, moralidad, bienestar" (2).

En la *Filosofía fundamental*, al tratar sobre la extensión, Balmes ejemplifica la sinapsis entre el conjunto de relaciones constantes y las leyes necesarias, cuyo resultado será el ORDEN: "Cuando se trata de extensión

despojada de formas sensibles no se entiende privarla de su capacidad para ser *sentida*; sólo se quiere prescindir de esta capacidad en sus relaciones con el ser sensible. Así la extensión queda reducida, no a un espacio imaginario, no a un ser infinito y eterno, sino a un orden de seres, al conjunto de sus relaciones constantes, sometidas a leyes necesarias. Esto en sí, ¿qué es? No lo sé. Pero sé que existe esta relación constante y estas leyes necesarias: esto lo sé en cuanto a la realidad, por la experiencia, que así me lo atestigua; en cuanto a la posibilidad lo conozco por el testimonio de mis ideas, que con su enlace arrancan mi asenso por medio de su evidencia intrínseca" (3).

La relación constante y las leyes necesarias, caracterizan el orden físico, eliminando en éste cualquier atisbo de indeterminación. En el orden social sus leyes y relaciones recogen, necesariamente, la realidad de los elementos a quienes se refieren. De ahí, que debido al carácter racional y moral del ser humano, en el orden social exista alguna viabilidad para la libertad. Además, el instinto de conservación y la tendencia a innovar, fuerzas motrices de toda sociedad, corresponden a la doble tendencia evolución-conservación del mundo físico; por ello, los cambios son indisociables de la misma naturaleza de la sociedad. Balmes apuesta por la necesidad de hacer reformas, porque mantiene la convicción de su inherencia al decurso de los fenómenos sociales.

Existe una cierta concordancia entre las ideas de Balmes y las de Le Play (1806-1882), si bien con alguna diferencia significativa. Para el conservador francés, las necesidades de reforma no vienen dadas tanto por un espíritu de innovación inherente a la sociedad, como por la acción definida de ésta frente a sus tendencias corruptoras cuando se agravan ante el surgimiento de nuevos y numerosos intereses: "On a souvent employé le mot réforme dans le même sens que le mot révolution, pour designer un remède violent et temporaire appliqué à un mal accidentel; je l'emploie, au contraire, suivant une de ses acceptions usuelles, pour indiquer une amélioration lente et régulière. L'observation enseigne que la corruption tend incessamment à envahir les sociétés sous l'impulsion de mauvaises tendances qui se produisent sans cesse au sein de l'humanité. L'histoire apprend même que ce péril augmente, précisément aux époques où un heureux concours de circonstances amène un développement exceptionnel de richesse et de puissance" (4).

En el planteamiento de Balmes los elementos que interactúan en el orden tienen sus propios mecanismos, lo que implica una exigencia constante de conocerlos y aventurar cuales puedan ser sus nuevos desarrollos. Esta mirada sobre el ser junto al sentido común, la experiencia de la vida, y la proyección trascendente del ser humano, será el caldo de cultivo en la defensa que hace Balmes de una perspectiva holística, de apertura, hacia la comprensibilidad de los hechos, tanto físicos como sociales, deslindando aquello que pertenece a la propia dinámica del fenómeno de lo intuitivo o mediatizado por la mente del investigador.

De ahí que el autor se sitúe en la naturaleza y en la sociedad ávido de conocimientos ante organismos que tienen vida por sí mismos, en la idea de que la sociedad tiene sus claves de funcionamiento que le aprestan de una cierta prioridad lógico-vivencial respecto a los individuos. De algún modo en una consonancia interpretativa con lo defendido por Alfred Schütz siglo y medio más tarde, al entender la experiencia social del hombre como un amplio campo de significaciones, de las cuales somos conscientes en el grado que son significativas para nosotros y desde los otros; pero siendo, en cualquier caso, anteriores a la propia acción subjetiva (5). O el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa*. De ahí la interdependencia de los órdenes físico y social.

Se trata de una constancia casi sensitiva del orden social, vinculada a una mentalidad de "sentido común", según lo ya analizado en el cap. 3º de la 2ª parte, ese conocimiento de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, que, por otra parte, "constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir" (6).

Porque la vida del hombre se constituye en una realidad social: "El proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente. Este enunciado cobra significación si se piensa que dicho ambiente es tanto natural como humano. O sea, que el ser humano en proceso de desarrollo se interrelaciona no sólo con un ambiente natural determinado, sino también con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros significantes a cuyo cargo se haya (...). La auto-producción del hombre es siempre, y por necesidad, una empresa social. Los hombres

producen *juntos* un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas" (7). La preocupación manifiesta en la obra de Balmes acerca de la importancia de la moralidad y la religión como elementos estabilizadores del orden social, no hace sino estar en consonancia con las anteriores afirmaciones de P. Berger y Th. Luckmann.

Además, la religión responde a las motivaciones ideales del hombre. Balmes, como É. Durkheim, considera imposible la existencia de una sociedad sin un ideal que la trascienda y que le posibilite elevarse de las determinaciones cotidianas. Dentro de un enfoque sociológico, y no religioso, Durkheim considera que "la religión no es exclusivamente ni una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica: es lo uno y lo otro a la vez. En ella el pensamiento y la acción se encuentran estrechamente unidos, hasta el punto de ser inseparables" (8).

Durkheim explica el desarrollo de las creencias religiosas desde la intensidad y la sobreexcitación derivadas de la convivencia de los hombres en sociedad. Balmes defiende justo la hipótesis contraria, pero ambos comparten la necesidad de las tendencias idealizadoras, la existencia de un ideal con el que la sociedad se pueda renovar, regenerar en el caso de Balmes, crear y recrear en el caso de Durkheim.

Una creación que es indisociable de la recreación del propio ideal: "Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y rehace periódicamente" (9).

La renovación de la sociedad es posible porque del mismo modo que la naturaleza está sujeta a fuerzas que el hombre puede conocer, pero no siempre controlar, como los principios ya mencionados de cambio y conservación, el orden social tiene sus propios mecanismos que han de ser observados y estudiados, a fin de establecer las bases de las necesarias reformas, y respetando tanto los viejos como los nuevos intereses. La única diferencia entre el mundo físico y el mundo social -ambos sujetos a las mismas fuerzas de base- estriba en el carácter racional del hombre y en la moralidad que se deduce de su último fin. "En el mundo moral hay sus leyes como en el físico: la inteligencia con su inquietud característica, su agitación incesante, su actividad

inagotable, su variedad infinita, representa el impulso en todas direcciones, el movimiento indefinido, sin regla, sin objeto; pero la moralidad es la ley de gravitación universal que todo lo arregla, lo tempera, lo armoniza, constituyendo diferentes centros particulares, que a su vez reconocen otro centro universal que es Dios" (10).

Las categorías del orden son la unidad de fin que orienta la relación y la unidad de principio que actúa como forma de control: "¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, según es el principio que preside a la organización. Las partes existían antes de que ésta se formase, y cuando sea destruida continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos, y la organización era una relación de éstos entre sí. La organización necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones a leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relación está sometida a la unidad; esto es a la unidad de fin y a la unidad del principio que la domina y dirige" (11).

Balmes está interesado en delimitar claramente cada una de las formas en que se manifiesta el orden social. La clarificación metodológica de nuestro autor se refiere a dos cuestiones: el concepto de sociedad, y la definición de cada uno de los títulos en que se nombra el orden social: "La sociedad, como el individuo, puede considerarse bajo diferentes aspectos y en diferentes relaciones, de donde resultan distintos órdenes de hechos y de ideas que dan origen a otras tantas ramificaciones de la ciencia social. Orden material, intelectual, moral, religioso, político, administrativo, social, he aquí unas palabras que andan en boca de todo el mundo, pero que no van siempre deslindadas y definidas cual conviene para fijar debidamente la naturaleza y relaciones de los hechos que expresan" (12).

Así, Balmes distinguirá seis subsistemas interrelacionados en el ámbito de la sociedad:

a) *material*, "en él se comprende todo cuanto está directa e inmediatamente destinado a la satisfacción de las necesidades de nuestro cuerpo y sentidos. La agricultura, la industria, el comercio pertenecen a este orden" (13).

b) *moral*, "encierra lo perteneciente a las costumbres en cuanto son buenas o malas" (14).

c) *intelectual*, "abarca todo lo relativo a los conocimientos humanos" (15).

d) *religioso*, "su nombre es su mejor explicación" (16).

e) *social*, y f) *político y administrativo*, "social se refiere a la organización intrínseca de la sociedad, político se aplica a su gobierno; lo primero encierra las ideas, las costumbres, los hábitos, las instituciones independientes de la forma de gobierno, lo segundo se aplica a la organización del poder público y al modo en que está asentado sobre la sociedad: así como el orden administrativo se aplica más particularmente al modo con que ejerce sobre la misma sus funciones. De esto se infiere que la palabra *estado social* abarca todo cuanto hay en la sociedad, en cuanto se prescinde de la forma de gobierno y del sistema de administración" (17).

El orden social forma parte de la naturaleza humana y Balmes da menor relevancia a las formas políticas que a las relaciones sociales; si bien, como recoge Manuel Fraga, la distinción entre unas y otras se matiza "muy sutilmente" (18), a nuestro juicio, *muy ideológicamente*, al añadir Balmes que las instituciones políticas pueden llegar a ser instituciones sociales "cuando son hijas de la religión de los pueblos o de su sistema de propiedad o nacen de su mismo tenor de vida" (19). Ahora bien, "siempre queda entre ambos una diferencia notable, y que la organización del poder público y las instituciones que de ella emanan son cosas de suyo más sujetas a mudanzas que el estado social" (20).

Balmes entiende por el conocimiento de la sociedad, "el conocimiento del hombre, de las grandes relaciones del hombre con sus semejantes" (21), y que se establecen en la interacción de los elementos que realmente tienen en ellas un poder efectivo, con independencia de la esfera político-administrativa: "Ideas, sentimientos, hechos, costumbres, instituciones, e intereses materiales" (22).

Entre los nuevos elementos que han de considerarse en la nueva sociedad figuran los de la industria y los del comercio: "A medida que los pueblos fueron adelantando en civilización y cultura, a medida que sus comunicaciones fueron más frecuentes y extensas, creándose nuevas necesidades, nacieron desconocidos intereses, y desde entonces la industria y comercio empezaban a ser una verdadera necesidad, un elemento imprescindible so pena de calamitosas consecuencias" (23).

A pesar de ello, Balmes no acaba de percibir todos los fenómenos que han de tenerse en cuenta en el momento histórico en que se sitúa la acción socio-política por él emprendida. Entre los sentimientos que configuran el orden social en nuestro país, Balmes alude de forma continua a la religión y la monarquía. Sin embargo, le cuesta notar el desarrollo de nuevos sentimientos asociados a los intereses de las nuevas clases medias liberales, urbanas y precapitalistas, favorables a la desamortización de los bienes eclesiásticos y a la relegación a un segundo plano de la influencia ejercida por la Iglesia católica.

Con todo, Balmes se sitúa en la preexistencia de lo social y está convencido de que en la medida que pueda atisbar sus mecanismos, será capaz de, mediante su mejor organización, conseguir mejores condiciones para la vida de los individuos y de la sociedad en su conjunto: "En la sociedad como en la naturaleza el hombre nada crea; arregla, ordena, usa, pero los seres preexisten a su acción, él no puede producirlos. Se aprovecha de la corriente de los vientos, de los saltos de agua, de la violencia del fuego, de la elasticidad del vapor y de cien otros agentes; los aplica dirigiéndolos, combinándolos, modificándolos de mil maneras; pero es preciso que existan de antemano, porque la inteligencia y la fuerza humana no alcanzarían a dar la existencia al menor de ellos. Lo propio se verifica en el orden social. Éste tiene también sus agentes, sus fuerzas que al hombre le es dado reunir y dirigir, mas no crear. Su simple voluntad nada produce y cuando se obstina en hacerlo, en vano se cansa de decir: "Hágase", que la cosa "no queda hecha". Los poderes políticos, si han de ser dignos de este nombre, deben ser la expresión de los poderes sociales" (24).

La política, en lo que se refiere al ejercicio del gobierno, a la lucha de los partidos, la administración, la justicia y la gestión de todo aquello que es necesario para el progreso y el bienestar general, no puede quedarse al margen o desestimar la realidad del orden social.

Se trata de ideas que encontramos, más adelante, en otros pensadores como V. Pareto u Ortega y Gasset; v.gr., la afirmación -ya aludida- de este último: "...lo político es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social" (25). Veamos su estrecha relación con el texto de Balmes: "Quisiéramos que la España adoptase un sistema donde entrasen para poco los hombres y para mucho las cosas; donde el individuo desapareciese en presencia de la sociedad; donde el

poder tuviese una fuerza intrínseca, enteramente propia, afianzada en el apoyo nacional, sin necesidad de mendigar el sostén de este o aquel partido y mucho menos de esta o aquella persona. (...) Quisiéramos, en una palabra, que el edificio no se sostuviese por los puntales, sino por el aplomo.(...) Muy dolorosa experiencia nos ha demostrado una verdad enseñada por la razón y las lecciones de la historia, a saber: que ningún poder será fuerte en el orden político si no tiene una fuerza propia en el orden social, una fuerza anterior a las leyes, independiente de ellas, que nazca de la naturaleza del poder mismo y de la trabazón que le une con el país donde se halla establecido" (26).

De forma más sistemática pero coincidiendo en el contenido teórico, argumenta Vilfredo Pareto en *Forma y equilibrio sociales*: "Podremos decir, además, que el hecho de la existencia de la sociedad resulta de los hechos que se observan en la sociedad, es decir, que éstos determinan el equilibrio social, y, aún, que, si el hecho de la existencia de la sociedad está dado, no son ya enteramente arbitrarios los hechos que en ella se producen, pero que es preciso que cumplan ciertas condiciones, es decir, que, estando dado el equilibrio, no son enteramente arbitrarios los hechos que le determinan" (27).

La misma recurrencia entre lo social y lo político que existe respecto de Balmes en autores más actuales, la encontramos en otros aspectos de la moderna teoría social como la interrelación entre unidad y sistema analizada por Niklas Luhmann. Para Balmes los distintos ordenes que configuran la sociedad integran el mundo de la vida humana.

No se trata a priori de una jerarquización pues, aunque no hay relación sin diferencia, no cabe pensar que algún orden sea prescindible, o más importante que otro: "El mundo mismo que nos rodea está lleno de secretas relaciones, de armonías inefables: el mundo físico, el moral, el intelectual, todo está enlazado con tan maravillosas relaciones, media entre todos tan hermosa semejanza, que es casi imposible hablar de un orden sin tomar al otro como prestados sus objetos" (28). La unidad, como principio y como fin, a la que habrá de llegarse, será una unidad construida en la referencia a todos los elementos que constituyen el sistema social. Una unidad que exige la armonía y la atinada combinación, "y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno" (29).

Al menos dos ideas de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, presentan cierta analogía con el enfoque de Balmes sobre el orden y la relación:

a) El concepto de unidad constitutiva, a partir de la admisión de la diferencia, como distinción que permite la referencia y con ello la relación, dentro del sistema: "Hay que distinguir la diferencia sistema/entorno de otra que también es constitutiva: la diferencia entre *elemento* y *relación*. En uno y otro caso hay que pensar la *unidad* de la diferencia como *constitutiva*. De la misma manera que no existen sistemas sin entorno, tampoco existen elementos sin conexión relacional, ni relaciones sin elementos. En ambos casos la diferencia es una unidad (igual que se dice: "la" diferencia), pero actúa sólo como diferencia. Solamente como diferencia hace posible el acoplamiento del proceso de tratamiento de información" (30).

En un sentido semejante Balmes, afirma: "El sistema de unidad absoluta destruye la idea del orden: en esta idea se encierra la disposición de cosas distintas, distribuidas de la manera conveniente para conspirar a un fin. En faltando la distinción no hay orden, y la distinción es imposible si hay unidad absoluta" (31).

b) La interdependencia, según condiciones, de todos los órdenes dentro del sistema social: "Los sistemas no son simplemente relaciones (¡en plural!) entre elementos. La relación entre relaciones tiene que regularse de alguna manera. Esta regulación utiliza la fórmula básica del condicionamiento. Esto significa: una determinada relación entre elementos se realiza solamente bajo la condición de que otra cosa sea el caso, o que no lo sea. Siempre y cuando hablemos de "condiciones" o mejor dicho "condiciones de posibilidad" (también en el sentido de la teoría del conocimiento), nos referimos a este concepto. De esta manera las relaciones entre elementos pueden condicionarse mutuamente" (32).

Idea presente en la convicción balmesiana acerca de la interdependencia de la religión y la moralidad con el aumento del bienestar, y el desarrollo de la instrucción y la inteligencia. En la línea de sugerir la determinación de las *condiciones de posibilidad* sobre el contenido factual de los hechos: "Quítese una cualquiera de estas condiciones, y la perfección desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no podría llamarse perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese

moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho más todavía si abundando de bienestar material fuese inmoral e ignorante" (33).

Aunque existe una diferencia importante en cuanto al fundamento de la unidad, que se debe a la época histórica y a los respectivos condicionantes ideológicos, ambos autores coinciden en señalar su necesidad.

Para Balmes ha de ser preexistente, a fin de que la unidad no sea cuestionada en lo esencial y pueda exigirse su mantenimiento en las relaciones sociales (34). Luhmann, abriría un espectro de mayor perspectiva en cuanto la unidad es el resultado de una construcción establecida por el hombre, por el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad conforme a un fin, al margen de cualesquiera fundamentos *a priori*: "Con el concepto de autorreferencia se designa la unidad, que presenta para sí misma un elemento, un proceso, un sistema. "Para sí misma", esto significa: independiente del modo de observación de otros. El concepto no sólo define sino que también contiene una afirmación sobre cosas, pues sostiene que la unidad únicamente se alcanza a través de una operación relacional; lo que, a su vez, implica que la unidad es algo que se debe construir y no preexiste como individuo, como sustancia, como idea de la propia operación" (35).

Notas. Tercera parte. Capítulo 1º.

(1) MONTESQUIEU, Del Espíritu de las Leyes, op. cit., (pág. 7).

(2) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 445).

(3) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 327).

(4) LE PLAY, F. (1864): La Réforme Sociale en France, T.I. Paris. Henri Plon, Imprimeur-Éditeur, (pág. 2).

(5) Vide SCHÜTZ, A. (1993): La construcción significativa del mundo social. Traducción de E.J. Prieto. Prólogo de J.C. Melich. Barcelona, Paidós, (págs. 226 y sigs.).

(6) BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th. La construcción social de la realidad, op. cit., (pág. 31).

(7) BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th. La construcción social de la realidad, op. cit., (pág. 72).

(8) DURKHEIM, É. De la définition des phénomènes religieux. L'Année Sociologique. Vol. II, "Préface": i-vi; 1-28. Citado en RAMOS, R. Estudio Preliminar a "Las Formas elementales de la vida religiosa", DURKHEIM, É., op. cit., (pág. 11)

(9) DURKHEIM, É. Las formas elementales de la vida religiosa, op. cit., (pág. 393)

Vide BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 130).

(10) BALMES, J. La civilización. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 473).

(11) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas II, op. cit., (pág. 490).

(12) BALMES, J. Observaciones preliminares, a "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 494).

(13) (14) (15) (16) (17) BALMES, J. Observaciones preliminares, a "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (págs. 494,495).

- (18) FRAGA IRIBARNE, M. Balmes, fundador de la sociología positiva en España, op. cit., (pág. 69).
- (19) BALMES, J. Observaciones preliminares, a "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 495).
- (20) BALMES, J. Observaciones preliminares, a "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 496).
- (21) BALMES, J. Epistolario. Carta nº 29. Obras Completas I, op. cit., (págs. 585,586).
- (22) BALMES, J. Espíritu de partido. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 412).
- (23) BALMES, J. Discurso inaugural matemáticas, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 565).
- (24) BALMES, J. El alto cuerpo colegislador. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 366).
- (25) ORTEGA Y GASSET, J. (1983): España Invertebrada. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, (pág. 76).
- (26) BALMES, J. El remedio de nuestros males. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 402).
- (27) PARETO, V. (1980): Forma y equilibrio sociales. - Extracto del Tratado de Sociología General-. Selección e introducción por G. Braga. Traducción de J. López Pacheco. Madrid, Alianza Universidad, Cap. 12, & 2089 (págs. 87,88)
- (28) BALMES, J. Fragmentos literarios, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 433).
- (29) BALMES, J. El Criterio, op. cit., (pág. 311).
- (30) LUHMANN, N. (1990): Sociedad y sistema: la ambición de la teoría. Traducción de S. López Petit y D. Schmitz. Introducción de I. Izuzquiza, Barcelona, Paidós-ICE Universidad Autónoma de Barcelona, (pág. 59).
- (31) BALMES, J. Filosofía fundamental. Obras Completas, II, op. cit., (pág. 660).

(32) LUHMANN, N. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría**, op. cit., (págs. 65,66).

(33) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (pág. 445).

(34) Vide BALMES J. **Consideraciones filosófico-políticas. "Escritos políticos"**. Obras Completas VI, op. cit., (págs. 341 y sigs).

Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 243).

(35) LUHMANN, N. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría**, op. cit., (pág. 89).

Capítulo 2º. Los hechos sociales.

2.1. Elementos de un hecho social.

Jaime Balmes no llega a utilizar el término "sociología" de forma expresa, refiriéndose al estudio de la sociedad -como ya hemos señalado- desde distintas disciplinas: la economía política, la filosofía de la historia, o el estudio de la sociedad. A pesar de ello, aparece de forma recurrente en su obra la necesidad de una ciencia de la sociedad que se centre en el entramado de las relaciones entre los diversos elementos que la integran.

El individuo, la familia, la propiedad, la prensa, las relaciones laborales, la incidencia de lo social en lo político, todo ello constituye la vida social; y conocemos los elementos que conforman esta realidad gracias a su fenomenología en la vida diaria. Ideas, instituciones, sentimientos e intereses son inseparables: "Ideas, sentimientos, costumbres, instituciones, intereses materiales; he aquí palabras que expresan lo que se halla en la sociedad, independientemente de las leyes políticas y hasta civiles. Para determinar la cantidad y calidad de lo que abriga la nación española con respecto a los extremos indicados, parécenos que se ha de atender a dos cosas: 1º influencias a que ha estado sometida; 2º hechos que ha ofrecido" (1).

Así, para comprender una situación, Balmes insiste en analizar todos los aspectos que puedan ser interactuantes en la misma, que no son otros que los hechos que se están manifestando en ella. La determinación de un hecho ha de ser precisa, con arreglo a sus calidades y circunstancias peculiares y características, sin obviar la gran interdependencia entre hechos sociales y políticos, y la necesidad de que los primeros deban explicarse desde la sociedad y entenderse en ese punto su relación con las formas políticas: "Es preciso recordar que en todos los grandes hechos políticos viene envuelto un interés social; las formas políticas son un instrumento para conseguirlo" (2).

Del mismo modo no cabe perderse en valoraciones subjetivas sobre el comportamiento de un fenómeno, sino que hay que atenerse a lo que realmente sucede o ha sucedido de

forma concreta. Al cuestionar la aplicación práctica de la Constitución de 1812 y el desajuste de su articulado con las ideas y costumbres del pueblo español del momento, se mantiene la insistencia en los hechos: "Aquí no se trata de opiniones, sino de hechos; aquí no se examina si el pueblo pensaba bien o mal, pensando así, sino únicamente si pensaba así" (3).

Balmes señala las claves -podríamos decir- delimitadoras de un *tipo ideal*, necesarias para el análisis de los hechos sociales. Es curioso notar la distinción entre aquellos hechos que surgen del propio entramado de los intereses y necesidades sociales, y los que responden a una intencionalidad directa y buscada por parte de los agentes sociales. Los segundos gozarían de una substancialidad política, de la que carecerían en primer término los primeros: "¿Queréis saber el concepto que debe formarse de un hecho, descubriendo si es hijo de la naturaleza misma de las cosas o efecto de combinaciones astutas? Reparad el modo con que se presenta, los lugares en que nace, los tiempos en que se verifica, y cuando le veáis reproducido en épocas muy distantes, en lugares muy lejanos, entre hombres que no han podido concertarse, estad seguros que lo que obra allí no es el plan del hombre, sino la fuerza misma de las cosas" (4).

2.2. Validez de los hechos sociales.

Creemos poder afirmar que Jaime Balmes compartiría la primera regla del método sociológico de Émile Durkheim (1894), "considerar los hechos sociales como cosas" (5), idea defendida igualmente por François Guizot quien se expresa sobre este punto de forma muy semejante: "El primer paso que hay que dar para salir de este caos en el que nos perdemos consiste en reconocer y aceptar francamente los elementos, todos los elementos reales y esenciales de la sociedad, tal como se halla constituida actualmente en Francia. Porque desconocemos estos elementos o porque les rehusamos lo que se les debe, es por lo que permanecemos o recaemos continuamente en el caos. Se puede torturar a una sociedad, quizá incluso destruirla; más no puede organizarse ni hacer que viva en contra de lo que es realmente si no se tienen en cuenta los hechos esenciales que la constituyen o si se violentan estos hechos" (6).

En la conducta humana, lo realmente importante son los asuntos próximos al hombre, aquello que le afecta de cerca,

en lugar de las ideas abstractas, dado que en la práctica la mayoría de los principios van ligados a intereses: "Lo que mueve al hombre, lo que le estimula para obrar, lo que le comunica actividad y energía, cual se necesita para consumir grandes hechos políticos, es aquello que le afecta de cerca, que está en continuas relaciones, en contacto con su existencia" (7).

Si nos quedamos en una primera aproximación, o si caemos en la tentación voluntarista de pensar que las cosas pueden suceder tal como nosotros las postulemos, difícilmente puede darse el avance de los estudios sociales o el conocimiento verídico de los hechos. Aparentemente, en la superficie social, no se muestra la interdependencia de principios e intereses. Es necesario atenerse a un método empírico de atención, observación y combinación de datos, para captar lo realmente constitutivo de un hecho social: "La sociedad como la naturaleza, presenta los fenómenos y oculta las causas; y así como para adelantar en el estudio físico es necesario recoger hechos y combinarlos, si no para averiguar las causas, al menos para descubrir las leyes generales, así también en el estudio de la sociedad; y así como se tendría por insensato quien quisiese que el mundo físico marchara conforme a las leyes que él se había imaginado, no son menos los que quieren vaciar la sociedad en el molde de sus vanas teorías" (8).

Al cambiar el punto de mira, una de las primeras constataciones nos lleva a darle a la necesidad un nuevo matiz como elemento motivador de la historia y de la conducta humana. En la misma medida, las ciencias avanzarán en el grado que delimiten su objeto de estudio en aquello que es auténticamente significativo para el hombre: *el impulso de la necesidad*. En el siguiente texto se puede notar el interés de Balmes hacia una ciencia capaz de ocuparse de la mejora social, al margen de elitismos o ensoñaciones, a la par que se reivindica la consideración de las necesidades - en cierto sentido de la infraestructura- en los estudios sobre el hombre y la sociedad: "Todo lo que está en contacto con las necesidades del hombre progresa, porque la necesidad es muy vivo acicate; y por esto en la época actual progresarán las ciencias relativas a la sociedad porque los sabios ocupan la silla de mando. En el siglo pasado estas ciencias habían sufrido un horrible extravío y, sin embargo, se creía que habían adelantado; y ¿por qué? Porque el hombre público gobernaba y el sabio soñaba en su gabinete: unid en una estas

dos personas y veréis como se remedia el mal; esto explica el cambio de ideas después de la revolución francesa y también otros fenómenos muy extraños" (9).

La consonancia de estas ideas llega, incluso, al modo en que deba enfocarse la literatura, a la que Balmes denota con un atributo nuevo, *somal* o social: "Confesamos francamente que esa especie de revolución que se ha practicado contra el clasicismo, es decir contra la imitación reducida a sistema, y con todos los atavíos del saber, de la erudición y del buen gusto, la miramos hija de causas muy naturales y legítimas, demandada por la misma fuerza de las cosas, en armonía con nuestras necesidades sociales, y destinada a alcanzar su blanco, que será armonizar la sociedad y la literatura, quitar ese divorcio que circunstancias infaustas habían acarreado, y hacer que, siendo las producciones del genio la verdadera expresión de la sociedad, no sea un mero pasatiempo, sino una efusión del alma, no un arte limitado a la esfera de los eruditos, sino una armonía celeste, que pueda hacer resonar sus acentos muy alto, esparciéndose sobre las otras clases; creándose así una literatura *somal* o social, una recíproca correspondencia en que la sociedad influya sobre la literatura y la literatura sobre la sociedad" (10).

2.3. Presencia de los hechos sociales.

La insistencia de Balmes en atenerse a los hechos y en compaginar las ideas con su substrato social, los principios con necesidades e intereses, hace posible que en la teoría social de nuestro autor queden reflejados algunos de los temas centrales desarrollados por teóricos posteriores. El análisis de Balmes se realiza desde el modo en que los hechos sociales se hacen presentes y manifiestan su vigencia en la vida social y política. Son particularmente interesantes, a nuestro juicio, los siguientes:

a) **Importancia de las instituciones sociales, brazo práctico de las ideas e intereses.** Nacen con voluntad de llevar a la práctica lo que al principio es sólo una idea, dando lugar al surgimiento de nuevos intereses coimplicados en el desarrollo de la institución. Tomando el ejemplo de las órdenes religiosas, Balmes analiza el doble carácter de las instituciones: teórico (enseñar, cuidar a los débiles, etc.) dentro del subsistema cultural; y práctico (aplicación de los fines) en el subsistema social. Con las instituciones se

enlazaría el orden de las ideas con el orden de los hechos: "Infiérese de aquí la necesidad de instituciones robustas para la conservación de las grandes ideas morales, y se ve con evidencia que no pueden abandonarse a la volubilidad del espíritu humano so pena de ser desfiguradas y aún perdidas. Además las instituciones son necesarias no precisamente para enseñar, sino también para aplicar. Las ideas morales, mayormente las que están en oposición muy abierta con las pasiones, no llegan jamás al terreno de la práctica sino por medio de grandes esfuerzos, y para esos esfuerzos no bastan las ideas en sí mismas, son menester medios de acción con que pueda enlazarse el orden de las ideas con el orden de los hechos" (11).

La composición de las órdenes religiosas es uno de los modelos, cuyo análisis le sirve a Balmes para explicar el concepto de institución. Las órdenes religiosas -afirma- combinan en su estructura los dos principios de organización, característicos, respectivamente, de la monarquía y de la democracia, "la fuerza de la asociación y la unidad en el poder; todo el movimiento, todo el calor de la democracia y todo el vigor y rapidez de acción de la monarquía" (12).

Las instituciones son necesarias porque le aportan a las ideas su fuerza y su organización. Sin ellas, la idea pierde consistencia debido a la versatilidad del espíritu humano; lo que aún es más evidente en épocas conflictivas y críticas: "No se hacen grandes mudanzas en la sociedad si no se verifican primero en el orden de las ideas, y es endeble y de escasa duración todo cuanto se establece o contra ellas o sin ellas. Pero de aquí a suponer que toda idea útil encierre tanta fuerza conservadora de sí propia que por lo mismo no necesite de una institución que le sirva de apoyo y defensa, mayormente si ha de atravesar épocas muy turbulentas, hay una distancia inmensa que no se puede salvar, so pena de ponernos en desacuerdo con la historia entera" (13).

Son argumentos que Balmes esgrime en defensa de la Iglesia católica como garante del mantenimiento de las normas morales, pero que son sumamente útiles para explicar la dependencia de las ideas respecto de las instituciones, en clara consonancia con el sentido práctico y activo de la cultura catalana. Sobre la naturaleza de la idea, inviable sin una *materialidad* en la práctica, afirma Balmes: "El orden natural en la vida de las ideas es primero aparecer, en seguida difundirse, luego realizarse en alguna institución

que las represente, y por fin ejercer su influencia sobre los hechos obrando por medio de la institución en que se han personificado" (14).

En el mismo sentido, y en una nota a pie de página, Balmes analiza las implicaciones de los intereses creados por quienes han protagonizado un cambio político, entre las que señala la creación de instituciones al respecto y la búsqueda de nuevos principios legitimadores de dichos intereses: "Nada queda de la ciencia revolucionaria; lo que resta son los efectos de la revolución, los intereses por ella creados, las instituciones que han brotado de esos mismos intereses y que desde luego han buscado en la región misma de la ciencia otros principios en que apoyarse, muy distintos de los que antes se habían proclamado" (15).

Balmes no hace una definición teórica del concepto de interés. A nuestro juicio puede clarificarse el significado y el uso que de esta idea hace nuestro autor, desde *El sistema social* de Talcott Parsons, quien considera los intereses creados como derivaciones de "la naturaleza de los procesos de equilibrio en un tipo de sistema que mantiene sus límites" (16), y precisa la complejidad del término al referirse a un ámbito no delimitado exclusivamente por determinantes económicos: "El término "interés" no se reduce a los intereses "económicos" o materiales, aunque pueda incluirlos. Se trata fundamentalmente del interés en mantener la gratificación implicada en un sistema establecido de expectativas de rol, que son, dicho sea de paso, gratificaciones de disposiciones de necesidad, no de "inclinaciones" en el puro sentido hedonístico" (17).

No cabe suponer que las instituciones, a medio camino entre la idea y la acción, pueden ser ideales. Comprometidas en la práctica, necesitan proveerse de los medios necesarios para su propio mantenimiento dado que, como todos los demás seres sociales, no son ajenas al principio de conservación. Al hablar del poder real de Luis XVI y Fernando VII, y de las críticas de quienes les hacían responsables del desarrollo de la revolución, Balmes aduce un concepto del poder sujeto a las circunstancias y a los condicionantes materiales del propio poder más que a la voluntad del rey: "... como si el poder público no fuese más bien una institución que un hombre; como si esta institución no estuviese sujeta a las leyes generales de todo ser, que se esfuerza siempre en procurarse lo que necesita para su existencia" (18).

Por ello, y como órganos que deben responder a un doble reto: las exigencias debidas a su mantenimiento y el cumplimiento de su función en el ser vivo que es la sociedad sujeto a tensiones y conflictos, no hay que juzgar a las instituciones por su perfección, sino por su dificultad para ser falseadas.

Concepto que en Balmes no nos llevaría tanto a la posibilidad de refutación, cuanto a la propia fuerza y a su grado de adecuación a la sociedad: "Lo que falta por lo común al hombre y a la sociedad no son buenas reglas, sino su aplicación; no son buenas leyes, sino su cumplimiento; no son buenas instituciones, sino su genuina realización. (...) Cuando se trata de examinar el mérito de una institución, no tanto se la debe mirar en sí como en las garantías que ofrece de no ser falseada: no son las mejores instituciones las que entrañan más perfección, sino las que llevan mejor escudo" (19).

b) La relación entre sociedad y poder.

La interconexión entre instituciones, ideas e intereses que constituyen el substrato social, se produce en todos los terrenos de la praxis humana, incluida la política: "La afición a las formas puramente políticas ha de ser siempre muy pasajera, si éstas no se miran con el apoyo de ciertas ideas e intereses. Los entusiastas puramente políticos son muy pocos; y si penetramos en el corazón de un hombre, sea cual fuere el color político al que pertenezca, encontraremos la razón de sus opiniones o aficiones políticas, o bien en ciertas ideas suyas que afectan de cerca al individuo, la familia o las relaciones que forman como la trama de la sociedad, o bien en ciertos intereses de que no puede prescindir, y que, por una u otra causa, se habrán vinculado con tal o cual sistema" (20).

Lo político recibe su carta de naturaleza de lo social. Se trata de una idea recurrente en Balmes que coincide con el planteamiento que sobre el mismo tema realiza Saint Simon. En Balmes esta idea se manifiesta en la mayoría de sus consideraciones sobre el poder, dentro de una perspectiva realista o naturalista que se aproxima a una interpretación materialista sobre la interacción sociedad-poder. Una concepción conservadora basada no en las ideas del pasado, sino en la materialidad del entramado productivo-social.

Uno de los grandes errores de la época será precisamente la fantasía acerca de la omnipotencia de la voluntad. Balmes no acepta el voluntarismo político, porque es consciente de que "nuestra voluntad no tiene fuerza creadora, no nos basta decir que queremos formar una institución fuerte y rodeada de prestigio, si en la sociedad no hay los elementos de donde sacar ese prestigio y esa fuerza" (21).

Del mismo modo, no podemos aceptar que sea un hombre, como individuo, el responsable de los hechos históricos. En clara resonancia a las tesis defendidas por K. Marx y F. Engels en *La ideología alemana* (1845), no son los grandes hombres los artífices de los cambios históricos, sino las condiciones y circunstancias en las que los individuos realizan su vida: "Se ha dicho que los grandes genios cambian a veces la dirección de la sociedad y sucesos de la mayor importancia se atribuyen a un solo hombre. Yo pienso de otro modo: sin negar el influjo que puede tener y ha tenido repetidas veces el genio de un hombre en cambios religiosos y políticos de la mayor importancia, creo, sin embargo, que hay sobre esto una equivocación muy grande en no pensar que aquellos genios nacieron del conjunto y combinación de circunstancias en que se hallaba la sociedad, que a ellos se debió el desarrollo de sus ideas y sentimientos y el resultado obtenido por sus proyectos y esfuerzos" (22). Porque, tanto los genios literarios como los grandes hombres, en la historia o en la política, no hacen sino encauzar con menor o mayor acierto las tendencias de la sociedad.

Por lo mismo no tiene sentido introducir innovaciones en política si no responden a los cambios del entramado social. Cada situación social requiere una forma política característica, si queremos que la sociedad guarde el orden y goce de la estabilidad deseada: "La experiencia ha enseñado que una organización política que no esté acorde con la social no sirve de nada para el bien de la nación, y, antes al contrario, derrama sobre ella un diluvio de males" (23).

Además el cambio o el progreso, incluido en el terreno político, no se produce por la acción directa, ni como resultado de enfrentamientos y conflictos, sino por los cambios producidos en la estructura económico-social: "Lo que ha dado más vuelo a la democracia moderna, disminuyendo la preponderancia de las clases aristocráticas, ha sido el desarrollo de la industria y el comercio" (24).

Será, igualmente, esta estructura quien determine la preeminencia de la sociedad civil y su capacidad de incidencia sobre la actuación de los políticos. En el caso concreto de España, Balmes se quejará de la desvertebración de su sociedad considerando la necesidad de una *aristocracia eclesiástica y civil*, una clase social integrada por la propiedad territorial, el alto clero y los sectores más privilegiados económicamente: "Ya que en España no es posible tomar por base los títulos de nacimiento, es preciso atenerse a la riqueza, y ésta es una aristocracia de todos los tiempos que nunca perece. (...) Las riquezas proporcionan medios para satisfacer las necesidades propias y socorrer las ajenas; lo primero asegura la independencia, lo segundo forma clientela. Esta es una teoría muy sencilla porque se funda en un hecho palpable; es una teoría indestructible porque estriba en la misma naturaleza de las cosas" (25). Sería ésta una clase intermedia entre la monarquía y la democracia (entendida como el poder del pueblo y la clase obrera). En cuanto a la clase media, Balmes es consciente de su debilidad en España, debido a ser poco numerosa, sus diferentes orígenes e intereses y sus conflictos internos. Lo que influye en su escasa repercusión sobre el gobierno.

El poder político debe estar orientado por la consecución del orden y el logro de la estabilidad. Esto no implica el uso exclusivo de la fuerza, aunque tampoco Balmes rechaza, en algún caso, su utilización. Las raíces del poder se encuentran en la sociedad y de ella toma Balmes las notas con las que elaborar el perfil de la mejor trilogía de poder: La inteligencia, la moralidad y la fuerza: "La inteligencia concibe y ordena; la moral justifica; la fuerza ejecuta y defiende: aplicad estos tres elementos a la administración del Estado y tendréis excelentes instituciones políticas" (26).

El gobierno debe contar con la inteligencia, la fuerza y la *moral*. Balmes no justifica la dictadura, pero es consciente de que un gobierno político, si carece de la suficiente base social, debe hacer uso de la fuerza cuando es necesario: "El brazo sin cabeza es fuerza bruta; pero la cabeza sin brazo es puro pensamiento, y en el mundo no reina el pensamiento solo" (27).

c) **El valor de la propiedad privada en cuanto fundamento del orden social.** La razón, la experiencia y el instinto de conservación son los argumentos que Balmes aduce en la defensa de la propiedad privada, siempre dentro del enfoque

naturalista que ya hemos comentado: "Y no procede esto de la defensa de la propiedad de ningún espíritu de reacción, ni de exagerados temores de disturbios; es un sentimiento sugerido por el mismo instinto de conservación, es una línea de conducta marcada por la razón y la experiencia" (28).

La propiedad privada es indispensable para el mantenimiento de la estructura social, en cuanto es una medida aceptada en el intercambio de intereses. En algún texto, Balmes da un paso más al identificar la desaparición del derecho de propiedad con la disolución de la sociedad, como si en ésta todo se resolviera con el tráfico mercantil entre particulares: "En el momento en que la propiedad deja de ser inviolable, la sociedad se disuelve, porque entonces es ella un absurdo; y si en algunos países la sociedad persiste a pesar de no hallarse asegurada la propiedad cual debiera, es porque en tales casos el buen sentido de los hombres y el instinto de conservación social suplen en cuanto cabe el vacío de las instituciones y de las leyes" (29).

Además, se trata de un derecho avalado por la experiencia de todos los tiempos: "Sean cuales fueren las teorías con que las diferentes escuelas pretenden explicar el derecho de propiedad, y dejando aparte las modificaciones que en su aplicación hayan sufrido o puedan sufrir, lo cierto es que este derecho existe, que es inviolable, sagrado, reconocido en todos los tiempos y países, fundado en la ley natural, sancionado por la divina, consignado en todas las humanas y reclamado por los más caros intereses del individuo y de la sociedad" (30).

Balmes está tan convencido de la veracidad de su idea que no puede entender que nadie a sabiendas pueda dudar de ella. Cuando alguien ataca el derecho de propiedad privada lo hará bien por ignorancia, bien por no haber utilizado el método adecuado -la comprensión hermenéutica- en el planteamiento del problema: "El derecho de propiedad no se comprende bien si no se le abarca en todas sus relaciones: los puntos de vista incompletos conducen a resultados desastrosos. En pocas materias acarrea errores más trascendentales un método exclusivo; éste es un conjunto cuyas partes no se pueden separar sin que se destrocen. En el derecho de propiedad se combinan los eternos principios de la moral con las necesidades individuales, domésticas y públicas, y con miras económicas; y también con el fin de evitar el que la sociedad esté entregada a una turbación

continua" (31).

Todo ello hace del respeto a la propiedad privada, junto con el debido al hombre mismo, uno de los rasgos característicos de la civilización europea, "que hace tan raras las violencias particulares y sirve de saludable freno a los gobernantes de toda clase de formas políticas" (32). Porque además de garantizar un intercambio estable de recursos e intereses, Balmes es consciente del valor de la riqueza a la hora de intervenir y convencer en las relaciones de poder cuando a los bienes materiales se une la fuerza moral. Tal era la situación de las altas jerarquías de la Iglesia cristiana previa a la escisión de la Reforma protestante. Tres son, pues, al menos, a juicio de Balmes, los motivos por los que la Iglesia debe contar con una riqueza propia: a) la posibilidad de mantener su función de ayuda y subsistencia a los necesitados, b) la influencia conseguida por la unión de bienes materiales y autoridad moral respecto al control de las costumbres, y c) el contrapeso y la mediatización sobre el poder del pueblo, la nobleza y la monarquía. Con las abundantes riquezas que había poseído durante la Edad Media, la Iglesia, "al paso que le era fácil granjearse de mil maneras la gratitud y asegurarse influencia, podía también hacerse temer de los grandes y respetar de los monarcas" (33).

d) **La función de la prensa en las sociedades modernas.** En el transcurso de su vida política, Balmes es totalmente consciente del papel de la prensa en las sociedades modernas y de su capacidad para mediatizar la opinión pública, en sintonía con las objetivaciones racionales que sobre este tema eran habituales en la época. Comenta F. Cánovas que los grandes periódicos estaban vinculados a los partidos políticos, predominando en ellos los artículos de opinión y la defensa de distintas ideologías: "La prensa estaba vinculada en su mayor parte a los grandes partidos, por lo que tendría un carácter esencialmente político y primaría las secciones de opinión y divulgación de la filosofía de los grupos que representaba" (34).

Los periódicos, como afirma A. de Tocqueville, son más necesarios en las sociedades democráticas, en la medida que la igualdad disminuye los motivos de asociación y lucha común. La denuncia en la prensa, y la mediatización de ésta sobre la opinión pública se hacen imprescindibles ya en las sociedades del siglo XIX: "Los periódicos resultan, pues,

más necesarios a medida que los hombres se hacen más iguales y más temible el individualismo. Sería disminuir su importancia creer que sólo sirven para garantizar la libertad, cuando son los que mantienen la civilización. No puedo negar que en los países democráticos los periódicos comprometen a menudo a los ciudadanos en empresas disparatadas; pero si no hubiera periódicos casi no habría acción común. El mal que producen resulta, pues, mucho menor que el que remedian" (35).

La mediatización de la opinión pública y la consecución de sus expectativas políticas son los grandes objetivos que Jaime Balmes se plantea con la edición de los tres principales medios en los que se compromete a lo largo de su vida, como hemos visto en la Biografía: *La Civilización*, *La Sociedad* y *El Pensamiento de la Nación*. Entre ellos, destaca el último en cuanto a la finalidad expresa de conseguir un fin concreto: la reconciliación dinástica mediante el matrimonio de Isabel II con el Conde de Montemolín. Es curioso notar como en dicho episodio, Balmes, *malgré lui*, cae en la tentación, la obstinación, voluntarista; pues por mucho que él lo deseara la Reina y Montemolín no representaban intereses confluyentes.

En cualquier caso, y a pesar de que no siempre los periódicos divulgan las opiniones adecuadas, Balmes será un claro defensor de la prensa si se quiere triunfar en política: "Las luchas de la prensa periódica son una necesidad a la que deben sujetarse todos los partidos, todas las opiniones. Que sea, como se ha dicho, la lepra de las sociedades modernas, o que se la considere como uno de sus más preciosos esmaltes; que se parezca, como se ha dicho también, a la lanza de Aquiles curando con un extremo las heridas abiertas con el otro, o que las deje sangrando, sirviendo sólo a exasperarlas, lo cierto es que la prensa es un hecho y un hecho indestructible. (...) Vuélvase la vista en todas direcciones, y en todas partes se observará el mismo hecho. Una asociación política está incompleta, mejor diremos desarmada, si no cuenta con un periódico que la defienda; un ministerio siente flaquear el terreno que pisa si no alcanza a tener en su apoyo algunos órganos de la prensa; la diplomacia no puede preparar y ejecutar acertadamente una combinación si no posee un periódico que, según las oportunidades, declare, indique, ceda, proteste, a manera de plenipotenciario sin credenciales públicas pero de autoridad reconocida" (36).

Notas. Tercera parte. Capítulo 2°.

(1) BALMES, J. **Espíritu de partido**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 412).

(2) BALMES, J. **Las Instituciones Políticas**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 554).

(3) BALMES, J. **Situación de España**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 29).

(4) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 309).

(5) DURKHEIM, É. **Las reglas del método sociológico**, op. cit., (pág. 43).

(6) GUIZOT, F. (1981): **De la Democracia en Francia**. (1849). Traducción, introducción y notas de D. Negro Pavón. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (pág. 143).

(7) BALMES, J. **Situación en España**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 65).

(8) BALMES, J. **Pensamientos**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 345).

(9) BALMES, J. **Pensamientos**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 332).

(10) BALMES, J. **De la originalidad**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 241).

(11) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 288).

(12) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 439).

(13) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 287).

(14) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 289).

- (15) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 291).
- (16) PARSONS, T. (1976): **El sistema social**. Traducción de J. Jiménez Blanco y J. Cazorla Pérez. Madrid, Rev. de Occidente, (págs. 454,455).
- (17) PARSONS, T. **El sistema social**, op. cit., (págs 455,456)
- (18) BALMES, J. **La fuerza del poder y la monarquía**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 255).
- (19) BALMES, J. **Situación en España**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 28).
- (20) BALMES, J. **Situación en España**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 66).
- (21) BALMES, J. **Reforma de la Constitución**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 649).
Vide SAINT SIMON, H. de, **El Nuevo Cristianismo**, op. cit., (pág. 3).
- (22) MARX, K., y ENGELS, F. **La ideología alemana**, op. cit., (pág. 41).
BALMES, J. **Teoría Literaria**, en "Primeros escritos". Obras Completas, VIII, op. cit., (pág. 465).
Vide BALMES, J. **Alianzas de España**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 314,315).
- (23) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 643).
- (24) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 633).
- (25) BALMES, J. **La Aristocracia y la Democracia**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 463,464).
Vide BALMES, J. **Impugnación de "El Conservador"**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 158).
- (26) BALMES, J. **El alto cuerpo colegislador**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 367).

- (27) BALMES, J. **Espartero**, en "Biografías". Obras Completas, VIII, op. cit., (pág. 106).
- (28) (29) BALMES, J. **Los bienes del clero**, en "Del clero católico". Obras Completas V, op. cit., (pág. 718).
- (30) BALMES, J. **Conducta de los ricos con los pobres**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 949).
- (31) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., págs. 451,452).
- (32) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 195).
- (33) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 666).
- (34) CÁNOVAS, F. **El partido moderado**, op. cit, (pág. 165).
- (35) TOCQUEVILLE, A. de, (1980): **La democracia en América**. Parte II, op. cit., (pág. 100).
- (36) BALMES, J. **La prensa**. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 197).

Capítulo 3º: Religión, opinión pública y sociedad.

3.1. La religión como ámbito integrador del acervo común significativo, la moral y la cohesión social.

No sabemos con certeza si Jaime Balmes había leído directamente a A. Comte. Auhofer lo niega. Tierno Galván sostiene lo contrario. Fraga Iribarne únicamente menciona que Balmes no cita a Comte a lo largo de toda su obra (1). En este punto las opiniones de Fraga y Tierno podrían ser complementarias, pues posiblemente Balmes conocía las ideas de Comte, dados los sucesivos viajes que realiza a París entre 1842 y 1847. Sin embargo, la interpretación *metafísica* del cristianismo formulada en la *Ley de los tres estados* debía resultarle difícilmente asimilable y quizás sea éste el motivo por el que Balmes no citara ni contradijera de forma expresa a Comte de quien, por otra parte, tampoco aparecen referencias en Martí d'Eixalà.

El hecho es que Comte y Balmes vienen a coincidir en algunos aspectos al analizar la conciencia del hombre medio, su incapacidad para razonar siempre cuerdamente y la importancia de la religión como elemento de mediatización ideológica y determinación de la moral. Partiendo de principios muy dispares en cuanto al fundamento y el último fin de la religión, transcendental en el caso de Balmes, terreno y material para Comte, ambos coinciden en su papel como elemento de cohesión social en un doble aspecto, interno y externo.

En primer lugar, Comte entiende que la religión establece las bases de la unión y el acuerdo entre los ciudadanos: "En sí mismo -el término "religión"-, indica el estado de completa "unidad" que distingue nuestra existencia, tanto personal como social, una vez que todas sus partes, tanto morales como físicas, convergen regularmente hacia un fin común. (...) La religión tiene como objeto "regular" cada naturaleza individual y "conciliar" todas las individualidades, que sólo son dos facetas distintas de un problema único. Pues todo hombre difiere sucesivamente de sí mismo, tanto como difiere simultáneamente de los otros; de suerte que la continuidad y la comunidad siguen leyes idénticas" (2).

En un segundo aspecto, las bases del acuerdo no se refieren únicamente a condiciones externas de posibilidad, sino que intervienen en la conciencia íntima del individuo captando sus sentimientos y emociones. De esta manera, el impulso catético da fuerza a la idea a fin de convencer y religar a todos los sujetos: "Su comprensión -del objeto específico de la religión- deriva, hija mía, de un examen en profundidad de la palabra "religión", probablemente el mejor compuesto de todos los términos humanos. Está construido de forma que caracteriza una doble relación, cuya noción basta para compendiar toda la teoría abstracta sobre nuestra unidad. Para construir una armonía completa y duradera, es preciso ligar el interior por el amor y "religarlo" nuevamente al exterior por la fe. Éstas son, en general, las acciones del corazón y de la inteligencia en el estado sintético tanto individual como colectivo" (3).

Ligar el interior por el amor y religarlo nuevamente al exterior por la fe, es ésta la meta que se propone Balmes, como sabemos dentro de un triple objetivo: la defensa de los bienes del clero, el control moral de las costumbres y la operatividad social de la Iglesia católica.

Si dejamos a un lado el ámbito teológico y nos situamos en la perspectiva de la sociología del conocimiento, observamos tanto en Comte como en Balmes la exigencia de unas creencias comunes, en cuanto acervo significativo común, integradoras de la sociedad. Capacidad que viene dada por los marcos cognitivos cuando éstos son compartidos por toda la comunidad y pueden favorecer, de ese modo, la interpretación *objetiva* de los hechos sociales. Con ello, se facilitaría la convivencia, el orden y la estabilidad, en detrimento, en mayor grado en Comte que en Balmes, de quien quisiera pensar o actuar de forma independiente. Afirma el primero: "Todas nuestras verdaderas necesidades lógicas convergen, pues, esencialmente hacia este destino común: consolidar cuanto es posible por nuestras especulaciones sistemáticas, la espontánea unidad de nuestro entendimiento, constituyendo la continuidad y la homogeneidad de nuestras diversas concepciones, de modo que satisfagan igualmente a las exigencias simultáneas del orden y del progreso, haciéndonos volver a hallar la constancia en medio de la variedad" (4).

A este mismo objetivo responde, en J. Balmes, el mantenimiento de las creencias religiosas. En esa línea se sitúa la condena dirigida a *Del Contrato social* de J.J.

Rousseau, al que considera más peligroso, en aras a la estabilidad social, por la diatriba contra la religión que por "sus doctrinas anárquicas" (5).

La naturaleza humana, poco dada a establecer razonamientos precisos y a medio camino entre la razón y el sentimiento, requiere una respuesta que esté en consonancia con ella y que sin duda alguna se encuentra en la religión: "La mayor parte de los hombres no entra en profundo examen sobre la verdadera naturaleza de las cosas ni sobre el valor de las palabras; en pudiéndose presentarles alguna cosa de bulto y que hiera fuertemente su imaginación, aceptan los hechos tales como se les ofrecen a primera vista y confunden sin reparos la *casualidad* con la *coincidencia*" (6).

Así, la defensa de la religión por parte de Balmes no se hará desde una perspectiva reaccionaria, con la intención de volver a un pasado ya inexistente, como sería el caso de Chateaubriand o De Bonald. Balmes mantiene la convicción de que es el modo más práctico y eficaz en aras a la estabilidad social, pero por ello mismo debe tener en cuenta las características de la nueva sociedad, v. gr., en la formación del clero.

En cierto sentido, si bien con las limitaciones ya aludidas de sus marcos de referencia, Balmes defiende en este tema, una postura semejante a la mantenida por la mayoría de los teóricos sociales del siglo XIX, cuyo punto de partida puede situarse en Saint Simon, en cuyas obras aparecen la filosofía y la religión, como disciplinas encargadas de mantener el control y la cohesión social. En *El Sistema Industrial* la tarea se le asigna a la filosofía: "Una sociedad no puede subsistir sin ideas morales comunes; esta comunidad es tan necesaria en el orden espiritual como lo es, en el temporal, la comunidad de intereses. Ahora bien, estas ideas no pueden ser comunes si no tienen por base una doctrina filosófica universalmente adoptada en el edificio social; esta doctrina es la clave de la bóveda, el nexo que une y consolida todas las partes" (7).

En *El Nuevo Cristianismo*, el precursor de la sociología apuesta por una nueva religión: "La moral más general, la moral divina, debe llegar a ser la moral única; ello es consecuencia de su naturaleza y de su origen. El pueblo de Dios, aquel que había recibido revelaciones antes de la aparición de Jesús, aquél que se halla más generalmente

esparcido sobre toda la superficie del globo, ha creído siempre que la doctrina cristiana fundada por los Padres de la Iglesia era incompleta; siempre ha proclamado que llegaría una gran época, a la que ha denominado *mesiánica*, época en la que la doctrina religiosa sería presentada con toda la generalidad de que es susceptible; que regularía tanto la acción del poder temporal como la del poder espiritual, y que entonces toda la especie humana sólo tendría una única religión y una misma organización" (8).

La operatividad de la religión como aglutinante de una ideología común que garantice la obediencia a la norma moral, es defendida por Émile Durkheim y Alexis de Tocqueville en cuanto a su capacidad para proponer explicaciones generales del curso habitual de los hechos, preferiblemente, sin dar lugar a duda alguna.

En el siguiente texto de Tocqueville podemos ver la coincidencia con Balmes sobre la repercusión de la religión en la vida social: "Añado ahora que, de todas las creencias dogmáticas, las más convenientes son en mi opinión las que tocan a la religión; esto se deduce claramente, incluso si es nuestro objeto tratar sólo de los intereses de este mundo. (...) A los hombres les interesa inmensamente, pues, formarse ideas bien definidas de Dios, del alma, de sus deberes generales para con el creador y sus semejantes; pues la duda en estos puntos principales haría accidentales todos sus actos y los condenaría, en cierto modo, al desorden y a la impotencia" (9). En lo que Balmes incide al insistir en el apoyo que la justicia recibe de la moral católica, sin plantearse la posibilidad de que pueda existir una moral que no esté basada en la religión: "Que sean las leyes tan perfectas como se quiera, que la jurisprudencia se haya levantado al más alto punto de esplendor, que los jurisconsultos estén animados de los sentimientos más puros, que vayan guiados por las miras más rectas, ¿de qué servirá todo esto si el corazón de la sociedad está corrompido, si los principios morales han perdido su fuerza, si las costumbres están en perpetua lucha con las leyes?" (10).

Durkheim identifica la génesis de la obediencia religiosa en su carácter eminentemente social: "Los mismos intereses materiales que han de satisfacer las grandes ceremonias religiosas son de orden público y, por tanto, social. La sociedad en bloque está interesada en que la cosecha sea abundante, en que la lluvia caiga en su momento

y sin excesos, en que los animales se reproduzcan con regularidad. Así pues, es la sociedad la que queda situada en un primer plano en las conciencias; ella es la que domina y dirige las conductas" (11).

Así, este sistema de creencias y sentimientos comunes será necesario para la integración de cualquier pueblo o sociedad. Principio en el que Balmes podría ser precursor de Durkheim. Ambos señalan la importancia del ritual y las emociones compartidas en la asimilación de la moral. Veamos el planteamiento de Balmes:

a) **Es necesario aunar elementos racionales y catéticos en la adquisición de hábitos morales**, en lo que sobresale la religión católica: "No basta conocer la moral, es menester sentirla y con frecuencia: la religión católica muestra en esto, como en todo, su alta sabiduría" (12).

b) **La religión es un excelente medio para influir en las masas y mantener la cohesión social**, gracias a ser transmitida mediante un ritual, al uso del lenguaje y a mantenerse sobre unos parámetros que trascienden la vida cotidiana de los hombres: "Por más que busquemos no encontramos otro poder moral sobre esas masas inmensas que el de la religión; y no como una idea abstracta o como un sentimiento vago, sino como un hecho real, patente, palpable, que estaba en continuo contacto con ellas y que les era transmitido incesantemente por las ceremonias y las palabras de los sacerdotes, por manera que nada se encuentra que haya podido ejercer una influencia contraria a la religión, a no ser que se recurra a los malos libros que se han difundido entre nosotros" (13).

Esas masas que ven en la religión, y en sus manifestaciones rituales, el punto de unión en el que se cruzan sus intereses y objetivos al proyectarse en los ideales y tareas comunes: "Por poca importancia que tengan las ceremonias religiosas, ponen en acción a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su efecto inmediato es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacer que sean más íntimos. (...) En los días de fiesta, por el contrario, tales preocupaciones (las individuales y relativas a la vida cotidiana) se eclipsan obligatoriamente; al ser esencialmente profanas quedan excluidas de los períodos de tiempo sagrados. Son las creencias comunes, las tradiciones comunes, los recuerdos de

los ancestros, el ideal colectivo que éstos encarnan, lo que ocupa entonces su pensamiento; en una palabra, son las cosas sociales" (14).

c) **La presencia del ideal en la vida social.** A juicio de É. Durkheim, toda sociedad necesita un ideal para poder mantener la riqueza de la vida colectiva. Ese ideal, que cambia a lo largo del tiempo, es el producto de las mismas objetivaciones racionales y morales que la propia sociedad elabora al concentrarse sobre sí misma. Precisamente, lo que caracteriza a la mayoría de las religiones es la idealización sistemática, que Durkheim explica en la materialización del sobreañadido ideal que cada cultura aporta a la realidad de su vida cotidiana (15).

Esta misma idea se encuentra en la interpretación realizada por Balmes del catolicismo en las páginas de *El Protestantismo*, si bien lo que en Durkheim es causa -la vida colectiva en sociedad- en Balmes es resultado, de la causa -la presencialidad religiosa-.

Lo que en el primero sería producto, es en ambos garantía de la sociedad; dado que -en definitiva- es ella la responsable del mantenimiento del ideal en el individuo, pues se trata de una constelación de principios orientadores de la realidad humana que la sociedad necesita, defiende y alimenta, a fin de mantener la cohesión entre sus miembros.

Un ideal, en cuyo origen divergen, "es la sociedad la que arrastrándole a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia, y a la vez le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto" (16) nos dirá Durkheim. Función que en Balmes ocuparía la práctica social, vivida conforme a la fe y a la cultura católicas. En cualquier caso, y al margen de todas las diferencias, tanto Balmes como Durkheim son conscientes de la importancia de los ideales compartidos y de su elaboración y transmisión en la vida social. Un ideal cuya articulación podría entenderse en el cruce de tres coordenadas: la distancia de lo sagrado (de la utopía), la inmediatez de la creencia (de la relación social) y la presencia de la práctica moral (de la norma social).

Hay dos aspectos importantes en los que la teoría de Balmes sobre la experiencia religiosa se mantiene distante de las ideas de Comte, Saint Simon y Durkheim, para aproximarse más a Tocqueville. Este es un dato que avala el carácter más

liberal de Balmes, dentro de una postura conservadora, que el del positivismo de los autores *supra* mencionados. Las dos cuestiones se refieren, a) al valor dado por Balmes a la capacidad del catolicismo para "moralizar al hombre todo entero" (17), propiciado por el catolicismo, b) el convencimiento de la responsabilidad y libre albedrío del hombre, unido a las reglas y principios morales, junto a la vida interior (18).

Esto permitirá una distinción crucial al enfocar la dificultad de la libertad individual en el entramado social. En el positivismo comtiano será un tema irrelevante, pues "debéis comprender, hija mía, para satisfacer vuestro justo deseo que la ley fundamental de la vida subjetiva consiste en su digna subordinación a la vida objetiva. Lo exterior no cesa nunca de regular lo interior, a la vez que lo alimenta y lo excita, tanto en lo que se refiere a nuestra vida cerebral como a nuestra vida corporal. Nuestras concepciones más fantásticas llevan siempre la marca de este imperio involuntario, aunque él deviene menos puro y menos completo a medida que es más indirecto" (19).

Balmes no acepta esta subordinación, aunque en gran medida está convencido, en el terreno de los hechos, que así sucede para la mayoría de los hombres. Prefiere una orientación racionalizada, basada en la conveniencia mutua: "He aquí uno de los hechos fundamentales de la organización social: restringir la libertad individual lo necesario para mantener el orden público y la justa libertad de todos" (20).

3.2. Separación Iglesia-Estado.

En el artículo *La religión en España*, publicado en *El Pensamiento de la Nación* en marzo de 1844, Balmes analiza cuál es el estado en que se encuentra la divulgación de las ideas contrarias al catolicismo y cuál puede ser el mejor modo de enfrentarlas. Parte de una postura práctica considerando la religión "en cuanto es un elemento que tiene en la sociedad una verdadera fuerza" (21), con capacidad para intervenir en las ideas, los sentimientos, los hechos y las costumbres. Motivo que aduce Balmes para explicar que las ideas irreligiosas no hayan tenido excesivo éxito entre el pueblo, junto a otras causas como la polarización de la prensa en las cuestiones políticas, "que apenas ha tenido tiempo de ocuparse de las religiosas, si no es muy de paso, y más bien como un accesorio a la polémica del momento" (22),

o el acierto de la prensa y de los partidos de no entrar en debates de índole dogmática junto al bajo nivel de lectura del pueblo.

La fuerza de que goza el catolicismo en España hace innecesario que el gobierno elabore alguna norma legal que dé paso a la tolerancia de otros cultos. Como ya dijimos, Balmes acepta la tolerancia civil a modo de *hecho consumado* debido "al resultado de mil influencias diversas que han obrado simultáneamente en el desarrollo de la civilización" (23), pero por lo mismo no estima necesario adoptar alguna normativa legal en ese sentido, ni la conveniencia de admitir la libertad religiosa en España, pues se manifiesta en contra de la tolerancia religiosa, al considerar que esto implicaría aceptar que todas las religiones son igualmente válidas. Incluso justifica sus ideas alegando que todo gobierno confesional es intolerante con las demás religiones, intolerancia que sólo disminuye "cuando los que profesan la religión odiada se hacen temer por ser muy fuertes o despreciar por muy débiles" (24).

Por otra parte, Balmes no deja de señalar, a lo largo de toda su obra, el poder de cohesión que ha tenido para la vertebración de España la unidad religiosa (25). Pero, a pesar de estas razones, y de otras de menor importancia, Balmes se mantiene firme en cuanto al principio de separación entre la Iglesia católica y el Estado.

Como señala H. Auhofer, "la mutua independencia no significa aislamiento recíproco ni alejamiento del clero respecto a la vida social" (26). Balmes pide una clara regulación de las relaciones jurídicas, un concordato con la Santa Sede, prohíbe la ingerencia en los asuntos internos de la Iglesia y exige el respeto a las propiedades del clero. Si bien esto no supone que el Estado pueda disponer de autonomía ética y religiosa respecto a la autoridad de la fe.

Balmes propone una cierta coordinación entre los dos poderes, en principio independientes, pero que, de algún modo, comparten una misma finalidad en cuanto el orden moral marcará el ámbito de los valores y de la vida social.

La separación entre la Iglesia y el Estado es un principio presente en la teoría social de otros contemporáneos a Jaime Balmes como De Bonald y Tocqueville, unido a la defensa de las propiedades del clero que igualmente es mantenida por Edmund Burke. El primero aduce un

motivo práctico derivado del carácter social de la Iglesia en cuanto institución: "Puisque la religion était une société, elle devait être indépendante, elle devait être propriétaire" (27).

A. de Tocqueville, quien a lo largo de *La democracia en América* no deja de señalar la convergencia entre religiosidad y formas populares de gobierno, recoge como posibilidad positiva la no ingerencia del clero en asuntos políticos y la separación de la Iglesia y el Estado: "La religión que yo profeso me acercaba particularmente al clero católico, y no tardé en trabar una relación como de intimidad con varios de sus miembros. A cada uno de ellos expresaba mi asombro y exponía mis dudas. Encontré que todos estos hombres no diferían entre sí más que en detalles, pero que todos atribuían principalmente a la total separación entre la Iglesia y el Estado, el pacífico imperio que la religión ejercía en su país" (28).

E. Burke, convencido de la conveniencia de la religión en orden a la estabilidad de la sociedad civil, no cuestiona la relación de la autoridad religiosa y la monarquía, sin que por ello no se justifique la independencia del clero y el mantenimiento de sus recursos y propiedades.

Transcribimos un texto de Burke, por la claridad expositiva con que refleja la relación entre operatividad e independencia de una institución y el nivel de recursos con que pueda autofinanciarse. Balmes, a nuestro juicio, mantiene una clara convergencia con ellas: "A causa de su unión con una institución religiosa, la nación inglesa no ha creído prudente limitarse únicamente, en consideración a los intereses fundamentales del Estado, a aquellos a quienes no se les ha confiado ninguna parte de la administración civil o militar, es decir, a las precarias e irregulares contribuciones de los particulares. Jamás hemos tolerado ni toleraremos que el patrimonio establecido de la Iglesia se transforme en una pensión que dependa del Tesoro, y cuyo pago se pueda retrasar o quizá retener por dificultades fiscales. A veces se pretenderá que estas dificultades se deben a necesidades políticas; pero, en realidad, se producen por la extravagancia y negligencia y la rapacidad de los políticos" (29).

Si la sociedad debe contar, al menos, con dos poderes independientes -sin entrar en la clasificación de

Montesquieu- es necesario que ambos delimiten sus campos de actuación. Pero es más importante, aún, que ninguno carezca de recursos propios y suficientes para proceder a su conservación y desarrollar la función a la que se ordena.

Tesis que se hace extensible a las sociedades post-industriales, post-modernas o *del riesgo*, en cuanto las fuerzas que interactúan en el entramado de necesidades e intereses económicos, políticos y sociales, deben conservar y acrecentar sus mecanismos de riqueza y de poder si pretenden fijar límites, e intervenir con éxito, en sus campos respectivos.

3.3. Religión, opinión pública y *conciencia pública*.

Hemos mencionado que los hombres no siempre saben a qué atenerse por sí mismos y como la religión es un instrumento con el que cuenta la sociedad para proveerles de conceptos, sentimientos y normas *útiles*.

Aunque Balmes no duda en ningún momento de la firmeza social de la religión en cuestiones dogmáticas y de fe, sí atisba lo que puede advenir si ésta desapareciera o fuera cuestionada por los restantes poderes sociales o por la corriente de los hechos. Las carencias religiosas darían paso a todo tipo de supersticiones: "La sociedad, y cuenta que no digo el pueblo ni la plebe, la sociedad, si no es religiosa, será supersticiosa; si no cree cosas razonables, las creará extravagantes; si no tiene una religión bajada del cielo, la tendrá forjada por los hombres" (30).

Con todo, la preeminencia que Balmes otorga a la religión no significa que no haya captado la creciente notoriedad que iba adquiriendo la opinión pública en las sociedades del siglo XIX. Prueba de ello es el énfasis puesto en los diarios y revistas cuya publicación emprende para divulgar y defender sus objetivos e ideas. Punto que ya hemos referido.

Nos interesa, ahora, resaltar un nuevo aspecto analizado por Balmes referente al carácter de la opinión pública como agente de cambio y como instrumento de *persuasión* de las masas, en clara resonancia con algunas de las teorías actuales sobre mecanismos de manipulación demagógica.

En el valor conferido a la opinión pública y en la

necesidad de que las nuevas ideas sean aceptadas por ella, J. Balmes anticipa, en cierto sentido, contenidos que posteriormente desarrollará É. Durkheim. Veamos un texto de este último: "Los conceptos, aún cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, no logran únicamente su autoridad por su valor objetivo. Para que se crea en ellos no basta con que sean verdaderos. Si no se armonizan con las otras creencias, con las otras opiniones, en una palabra, con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se cerrarán a ellos; por consiguiente, será como si no existieran. Si en la actualidad basta con que lleven la impronta de la ciencia para que encuentren una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende, en suma, de la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza y de su valor en la vida; es tanto como decir que expresa un estado de opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, incluida la misma ciencia se basa en la opinión. Sin duda se puede abordar la opinión como objeto de estudio y construir su ciencia; es en esto en lo que consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no es la que da lugar a la opinión; sólo puede esclarecerla, hacerla más consciente de sí misma. Es cierto que en base a esto puede hacerla cambiar; pero la ciencia sigue dependiendo de la opinión en el mismo momento en que parece que le dicta sus leyes; pues, como hemos mostrado, es de la opinión de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre la misma opinión" (31).

Veamos el texto de Balmes: "Conviene que los sostenedores de la religión y de los sanos principios en materias políticas se presenten a los ojos del público con el prestigio que siempre acompaña al verdadero saber, y que, en ofreciéndose la oportunidad, puedan dar a sus adversarios lecciones severas, mostrándoles que también se hallan los buenos a la altura de los conocimientos de la época. (...) De esta suerte se ha de conquistar un puesto aventajado en la opinión pública; de esta suerte se han de rechazar las calumnias de los enemigos; así, y sólo así, se alcanza influencia legítima en los negocios públicos" (32).

Los pueblos mediatizan sus opiniones y con ellas se disponen en mejor o peor grado a aceptar los cambios, en la medida que se *filtran* en ellos los nuevos principios: "No ignoramos la grande influencia que ejerce en la suerte de los

pueblos la aparición de los grandes hombres; pero las sociedades, para formarse de nuevo o para rejuvenecerse cuando están caducas, necesitan algo más que hombres. Necesitan principios que se filtren hasta su corazón; principios que, obrando sobre las ideas y costumbres, reformen al individuo y organicen la familia y la sociedad, dando así una base anchurosa y sólida al establecimiento de buenos gobiernos" (33).

El valor conferido a la opinión pública no significa que siempre pueda ésta tener razón, o que puedan los políticos conocer el *discurso* que circula *realmente* dentro de la sociedad respecto a un tema concreto. Esto se explica mediante la distinción realizada por Balmes entre conciencia pública y opinión pública, de algún modo entroncada con la que perfila más adelante María Zambrano entre el hombre del pueblo y el hombre masa. Zambrano define el pueblo como "el sustratum de toda historia. El sujeto sobre el cual se apoya toda estructura y sobre el que se da todo cambio; la materia de toda forma social y política; el caudal de vida humana disponible para toda empresa; la sustancia, en suma" (34), frente al concepto -retomado de Ortega y Gasset- de hombre masa, como "aquel que sólo se reconoce con derechos, ávido de gozar y usar las cosas que no sólo no sabe crear sino que no conoce" (35). Para Balmes, la conciencia pública sería la característica del pueblo, de ahí su primacía sobre la opinión pública que Balmes sitúa en la corteza de lo social, a falta aún de un concepto equivalente o anticipador de la idea de *hombre masa*.

Carreras y Artau, señala a nuestro autor como el primero en tratar en Europa el tema de la conciencia pública (36). Aspecto que el mismo Balmes menciona al referirse a la conciencia pública como "cuestión importante y delicada, y que, sin embargo, me atrevería a decir que está intacta, pues que no sé que nadie se haya ocupado de ella" (37).

La conciencia pública, junto a la consideración de la mujer como compañera del hombre y el respeto a la propiedad privada, es uno de los rasgos característicos de la civilización europea, que a juicio de Balmes, se debe a la acción normativa del catolicismo, siendo sus atributos específicos las reglas de justicia y los sentimientos de equidad y dignidad humana (38).

En el capítulo XXVIII de *El Protestantismo*, Balmes profundiza en el desarrollo de este concepto señalando los siguientes puntos:

a) Del mismo modo que en el hombre particular la conciencia se entiende como el conocimiento que cada uno tiene de sus propios actos y el juicio que nos hacemos de ellos en cuanto son buenos o malos, la conciencia pública debe entenderse como "el juicio que forma sobre las acciones la generalidad de los hombres" (39).

b) Al igual que cada cual puede tener una conciencia más o menos sensible y rigurosa, "entre la generalidad de los hombres de distintas sociedades ha de mediar una diferencia semejante a la que se nota en este punto entre los individuos" (40).

c) Tanto en la conciencia privada como en la pública intervienen otras motivaciones aparte del entendimiento: "La conciencia del individuo es el resultado de varias causas muy diferentes. Es un error el creer que la conciencia esté sólo en el entendimiento; tiene raíces en el corazón. La conciencia es un juicio, es verdad, pero juzgamos de las cosas de una manera muy diferente según el modo con que las sentimos, y si a esto se añade que en tratándose de ideas y acciones morales tienen muchísima influencia los sentimientos, resulta que la conciencia se forma bajo el influjo de todas las causas que obran con alguna eficacia sobre nuestro corazón. (...) La conciencia pública, que en último resultado viene a ser en cierto modo la suma de las conciencias privadas, está sujeta a las mismas influencias a que lo están éstas; por manera que tampoco le basta la enseñanza, sino que le es necesario además el concurso de otras causas que pueden no sólo instruir el entendimiento, sino formar el corazón" (41).

Un ejemplo de distinción entre opinión y conciencia pública es el que se encuentra en los *Escritos políticos*, referente a la credibilidad que debe dar el Gobierno a la *opinión pública* cuando trata del matrimonio de Isabel II. De algún modo Balmes está planteando un precedente a la discusión actual sobre el valor de las encuestas para medir la intención de voto: "No tomamos por barómetro seguro de la opinión pública los medios con que quieren apreciarla los publicistas constitucionales: en contra de sus doctrinas hay en España un hecho superior a todas las razones, cual es una tan asombrosa versatilidad del signo, que es imposible se halle en la debida conformidad con la cosa significada. (...) Decimos todo esto para manifestar que no nos hacemos

ilusiones, ni sobre los medios legales, ni sobre la influencia de la opinión pública: Nosotros creemos que hay algo más temible para los gobiernos que esta opinión: algo que se parece a ella y no es ella; algo que es tanto más fuerte cuanto se halla fuera en cierto modo de la esfera política y se eleva sobre todos los partidos. (...) Una cosa en cuyo fondo convienen todos los partidos y que todos reconocen como un terreno neutral; una cosa inmensamente superior a la opinión pública; la conciencia pública. Guárdese el gobierno de ponerse en contradicción con la conciencia pública; y si llegase a verla contra sí, no vacile en ceder, téngale miedo; que no es cobardía el tenerlo a las cosas irresistibles. La opinión pública se falsea, la conciencia no" (42).

Fijándonos en el contenido del objeto al que se refiere la distinción realizada, es fácil deducir los intereses políticos e ideológicos que motivan a Balmes. Sin embargo, lo interesante es observar que la distinción se realiza en 1845, con posteridad a los años de preparación de *El Protestantismo* (1836-1840) en cuyos textos no está aún por completo perfilada. Por otra parte, las nuevas sugerencias sobre la conciencia pública de los *Escritos políticos*, no dejan de responder a reformulaciones sobre la marcha, a las que Balmes presenta cierta afición siempre en consonancia con su postura reflexiva, empírica, de atención conceptual a la medida de las propias ideas, al enfrentarse, y argumentar, sobre los nuevos hechos políticos y sociales.

Citamos un último texto en el que Balmes advierte la posibilidad de utilizar la persuasión de la opinión pública como forma de control social en las sociedades modernas. En este sentido, Balmes adelantaría una línea de investigación característica de la teoría social de la Escuela de Frankfurt:

"Así es que la suavidad de costumbres consiste en dirigir al espíritu del hombre, no por medio de la violencia hecha al cuerpo, sino por medio de razones enderezadas a su entendimiento o de cebos ofrecidos a sus pasiones, y por esto la suavidad de costumbres no es siempre el reinado de la razón, pero es siempre el reinado de los espíritus, por más que éstos sean no pocas veces esclavos de las pasiones con las cadenas de oro que ellos mismos se labran.

Supuesto que la suavidad de costumbres proviene de que en el trato de los hombres sólo se emplean la *convicción*, la *persuasión* o la *seducción*, claro es que las sociedades más

adelantadas, es decir, aquellas donde la inteligencia ha llegado a gran desarrollo, deben participar más o menos de esta suavidad. En ellas la inteligencia domina porque es fuerte, así como la fuerza material desaparece porque el cuerpo se enerva. Además, en sociedades muy adelantadas que por precisión acarrear mayor número de relaciones y mayor complicación en los intereses son necesarios aquellos medios que obran de un modo universal y duradero, siendo además aplicables a todos los pormenores de la vida. Estos medios son sin disputa los intelectuales y morales: la inteligencia obra sin destruir, la fuerza se estrella contra el obstáculo, o le remueve o se hace pedazos ella misma; y he aquí un eterno manantial de perturbación que no puede existir en una sociedad de relaciones numerosas y complicadas, so pena de convertirse ésta en un caos y perecer" (43).

Notas. Tercera parte. Capítulo 3º.

(1) *Vide* AUHOFER, H. La sociología de Jaime Balmes, op. cit., (pág. 43).

FRAGA IRIBARNE, M. Balmes, fundador de la sociología positiva en España, op. cit., (pág. 15).

TIERNO GALVÁN, E. (1987): ¿Qué es el criterio?, op. cit., (pág. 12).

(2) COMTE, A. (1982): Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal, diálogo 1º. Introducción, traducción y notas de A. Bilbao, Madrid, Editora Nacional, (pág. 76).

(3) COMTE, A. Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal, op. cit., (pág. 78).

(4) COMTE, A. (1980): Discurso sobre el espíritu positivo. Versión y prólogo de J. Marías, Madrid, Alianza Editorial, (pág. 37).

(5) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 552).

(6) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 682).

(7) SAINT SIMON, H. de, (1975): El Sistema Industrial. Prólogo de C. Moya. Traducción de A. Méndez. Madrid, Ed. de la Revista del Trabajo, (pág. 177).

(8) SAINT SIMON, H. de, El Nuevo Cristianismo, op. cit., (pág. 13).

(9) TOCQUEVILLE, A. de, De la democracia en América, II, op. cit., (pág. 23).

(10) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 127).

(11) DURKHEIM, É. (1992): Las formas elementales de la vida religiosa, op. cit., (pág. 323).

(12) BALMES, J. Instituto Histórico de París, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 330).

- (13) BALMES, J. La religiosidad en España. "Escritos políticos" VI, op. cit., (págs. 188,189).
- (14) DURKHEIM, É. Las formas elementales de la vida religiosa, op. cit., (pág. 323).
- (15) *Vide* DURKHEIM, É. Las formas elementales de la vida religiosa, op. cit., (pág. 393).
- (16) DURKHEIM, É. Las formas elementales de la vida religiosa, op. cit., (pág. 394).
- (17) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 285).
- (18) *Vide* BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 221,223).
- (19) COMTE, A. Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal, op. cit., (pág. 163).
- (20) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 448).
- (21) BALMES, J. La religión en España. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 439).
- (22) *Vide* BALMES, J. La religión en España. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 443).
- BALMES, J. La religiosidad de la nación española. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 189).
- (23) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 336).
- (24) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 337).
- (25) *Vide* BALMES, J. La religiosidad de la nación española. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 184).
- (26) AUHOFER, H. La sociología de Jaime Balmes, op. cit., (pág. 155).

(27) BONALD, M. de. **Du principe constitutif de la société.** Seconde partie. **Théorie du pouvoir religieux.** "Ouvres Complètes", op. cit., (pág. 516).

(28) TOCQUEVILLE, A. de, **De la democracia en América**, I, op. cit., (pág. 279).

(29) BURKE, E. (1978): **Reflexiones sobre la Revolución Francesa.** Prólogo y traducción de E. Tierno Galván. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (pág. 246).

Vide BURKE, E. **Reflexiones sobre la Revolución Francesa**, op. cit., (pág. 222).

(30) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 96).

(31) DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**, op. cit., (pág. 407).

(32) BALMES, J. **Tiempos peores que la revolución.** "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 363).

(33) BALMES, J. **Acontecimientos de Europa.** "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 122).

(34) ZAMBRANO, M. (1988): **Persona y democracia.** Barcelona, Anthropos, (pág. 136).

(35) ZAMBRANO, M. **Persona y democracia**, op. cit., (págs. 145,146).

Vide ORTEGA Y GASSET, J. (1983): **España Invertebrada.** Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, (pág. 49).

Vide ORTEGA Y GASSET, J. (1984): **La rebelión de las masas.** Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, (pág. 157).

(36) Vide CARRERAS Y ARTAU, T. (1948): **Orígenes doctrinales de la Sociología: Balmes y Comte.** Revista Internacional de Sociología, 22-23, Barcelona, (pág. 71).

(37) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 265).

(38) Vide BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo.** Obras Completas IV, op. cit., (pág. 195).

(39) (40) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 266).

(41) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 266,267).

(42) BALMES, J. ¿De arriba abajo o de abajo arriba?. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (págs. 476,477).

(43) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 292,293).

Vide MARCUSE, H. (1969): El hombre unidimensional. Traducción de A. Elorza. Barcelona, Seix Barral, (pág. 87).

Capítulo 4º: La cuestión social.

Como es habitual en la obra de Balmes, la reflexión sobre la cuestión social no se produce de forma unilateral sino que viene amparada al hilo de otras problemáticas, como la defensa de las instituciones católicas en los años de *El Protestantismo* y la preocupación por la viabilidad de la industria catalana, en los artículos de *La Sociedad* dedicados a Cataluña (marzo de 1843 a septiembre de 1844).

Igualmente, se hacen constantes alusiones al posible conflicto social y a los males del pauperismo en las sociedades modernas en los *Estudios sociales* y en los *Escritos políticos*. Balmes se propone dar notoriedad a la existencia de un grave desajuste social, propiciado por la industrialización y observado en sus viajes a Francia y Gran Bretaña. Tarea que emprende desde una amplia perspectiva a la que no son ajenos los intereses del mercado inglés, la política de Espartero, la deficiente enseñanza de las ciencias químicas o el creciente distanciamiento entre fabricantes y trabajadores. Todo ello con el doble objetivo de que puedan prevenirse, en nuestro país, la miseria y el pauperismo y se favorezca en todos sus ángulos el desarrollo industrial de Cataluña.

4.1. Una reflexión sobre los hechos.

Manuel Reventós (1925) refiere la lucha permanente que se produce en Barcelona en los dos primeros tercios del siglo XIX entre los partidarios de la libertad de industria y quienes defendían la permanencia de los gremios. Las fechas más significativas recogen las oscilaciones que se producen en Cataluña sobre este tema: 1º) Las Cortes de Cádiz proclaman el 8 de junio de 1813 la libertad de industria; 2º) con la Restauración del absolutismo, el 29 de junio de 1815, por circular administrativa se procede al restablecimiento de la obligación de los industriales de inscribirse en un gremio y observar sus ordenanzas; 3º) en 1830, la Comissió de Fàbriques eleva al Gobierno un informe desfavorable a la permanencia de los gremios; 4º) Decreto de Mª Cristina, el 20 de enero de 1834, por el que se procede a la reforma de los gremios, para restablecerse -el 6 de diciembre de 1836- la Ley promulgada por las Cortes de Cádiz.

A juicio de Reventós, las consecuencias de la libertad de industria llevarán a "la formació d'un proletariat

industrial i al plantejament de l'anomenada qüestió social a Catalunya" (1).

Entre los datos que debemos tener en cuenta para entender la postura de Balmes, hay que citar la mentalidad liberal, ausente de cualquier proteccionismo, a la que tiende un gran sector de los empresarios catalanes del momento, tal como podemos observar en la 3ª conclusión del informe remitido al Gobierno en 1830: "Que siendo el trabajo del obrero un ajuste o convenio con el amo, pueden ambos ponerse mutuamente las condiciones que gusten, las que si no acomodan a alguna de las partes, no puede obligarse a ninguna de ellas a verificar el contrato, quedando así libre el fabricante para dar el trabajo como el operario para aceptarlo"(2).

Este deseo de los fabricantes encontrará la oposición de los trabajadores, fundamentalmente de la industria textil concentrada en Barcelona; la mayoría organizados en la influyente Associació de Teixidors, cuyos estatutos recoge D. Ramón de la Sagra en 1842 (3).

El período comprendido entre el 9 de diciembre de 1842 y el otoño 1843 será decisivo para la Associació, pues conocerá sucesivos intentos de disolución hasta la prohibición definitiva de sus actividades el 20 de noviembre de ese último año.

En el artículo sexto de la serie *Barcelona*, con fecha 7 de septiembre de 1844, Balmes propone algunas ideas para ir fijando una primera teoría sobre la organización del trabajo. En relación a la conveniencia o no de las asociaciones de trabajadores, se hace una alusión velada, pero contraria, al modo en que burguesía y autoridades catalanas habían procedido respecto al movimiento de Teixidors.

En lugar de utilizar, y depender de la fuerza policial, Balmes es partidario de anticiparse y proveer a los trabajadores de suficientes medios de forma que las asociaciones, sin necesidad de coerción alguna, se hagan inoperantes y carentes de sentido para el trabajador: "En nuestro concepto el medio eficaz de oponerse a los inconvenientes que para los amos puedan traer las asociaciones de operarios es salir al encuentro de las necesidades a cuya satisfacción se las destinan". Las Asociaciones -continúa Balmes- "pueden proponerse dos objetos: "1º, el socorro mutuo en sus necesidades; 2º, la combinación para evitar que los amos no rebajen demasiado los jornales o no extiendan excesivamente el trabajo" (4).

Son los objetivos reseñados en los *Estatutos* de la *Mutua de Tejedores*, aunque Balmes en ningún momento se refiera, explícitamente, a ésta u a otra asociación.

En la lectura de estos artículos asistimos a una reflexión que goza de las características que ha de tener según Didier Anzieu la palabra: oportuna, viva, verdadera (5). El discurso de Balmes se elabora en un entramado de cuidados e intereses a veces contradictorios, pero que responden a un pensamiento activo capaz de enfrentar nuevos interrogantes. Las excelencias de las asociaciones, que más adelante serán cantadas en la *Filosofía elemental*, en los artículos sobre Cataluña se ponen al servicio de una organización del trabajo claramente conservadora, en la que como veremos no cabe la misma consideración cuando las asociaciones son de fabricantes que cuando son de trabajadores.

Balmes no se plantea duda alguna sobre la desigualdad de clases y la necesidad del acrecentamiento de la propiedad privada, al mismo tiempo que insiste en el valor de la caridad.

En este sentido, cabe precisar las opiniones de Ireneo González respecto al valor que Balmes da a las asociaciones. Menciona el primero que "Balmes las considera como algo peligroso y que conviene impedir" (6), debido fundamentalmente a sus derivaciones políticas y a su acción conflictiva. A diferencia de nuestro autor, González señala la postura de León XIII más favorable hacia las asociaciones de trabajadores y en la línea de "defenderlas y cristianizarlas" (7), al escribirse *De rerum novarum* una vez que muchas asociaciones habían sido legalmente reconocidas.

A nuestro juicio, existe una cierta precipitación en las afirmaciones de González, pues no es tanto que Balmes estuviera en contra de las asociaciones como punto de partida, -recordemos que la *Filosofía elemental* es posterior al *De Cataluña*-, cuanto que considera negativas sus inevitables implicaciones políticas, cuando se trata de asociaciones de obreros. El salir al paso de la oportunidad de estas asociaciones con otros mecanismos que las hagan innecesarias, será una de las ideas que Balmes propone en una primera aproximación a lo que hubiera podido ser un posterior tratado sobre relaciones laborales, de haber contado nuestro autor con una mayor duración vital.

Sobre quién deba subvenir a las necesidades de las clases trabajadoras, Balmes se debate en la tesitura de si debe ser la autoridad (Estado de Bienestar), las instituciones eclesiásticas (Antiguo Régimen), o las clases adineradas (sociedad civil). Es un dato fehaciente de una palabra viva -la que surge como expresión y reflejo de una problemática real-. Una palabra carente aún de su acepción definitiva, pero que por lo mismo sirve como acicate de la reflexión y la controversia.

En cualquier caso, la influencia sobre *De rerum novarum* es indudable. Señala León XIII: "Pues como sea absurdísimo cuidar de una parte de los ciudadanos y descuidar otra, síguese que debe la autoridad pública tener cuidado conveniente del bienestar y provecho de la clase proletaria; de lo contrario, violará la justicia, que manda dar a cada uno su derecho. A este propósito dice sabiamente Santo Tomás: "Como las partes y el todo son en cierta manera una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de las partes". De lo cual se sigue que entre los deberes no pocos ni ligeros de los gobernantes, a quienes toca mirar por el bien del pueblo, el principal de todos es proteger todas las clases de ciudadanos por igual, es decir, guardando inviolablemente la justicia *distributiva*" (8).

4.2. La sociedad industrial.

Ya en el *Discurso inaugural de la cátedra de matemáticas*, Balmes señala expresamente los ejes de la nueva sociedad, la instrucción, el comercio y la industria: Para que pueda formarse una idea cabal de la alta transcendencia que envuelven los intereses industriales y mercantiles, para que se comprenda la necesidad que tiene todo gobierno de cobijar con su protección y fomento aquellos ramos de instrucción que son la base de todos los adelantos, se me permitirá echar una rápida ojeada sobre el estado actual de las sociedades modernas con respecto a la industria y comercio, pues sólo de esta manera es dado concebir la deplorable suerte a que se condena a un pueblo que los mire con indiferencia" (9).

El comercio y la industria no sólo modificarán los sistemas económicos y productivos, sino que son fundamentales "en la circulación y propagación de las ideas y costumbres" (10), así como en la dirección que asuma el orden socio-político: "El medio más seguro de contentar a esa democracia, no es hacer concesiones políticas a los que toman su nombre, sino asegurar el orden público que permite la tranquila

circulación de los capitales, y que, por consiguiente proporciona trabajo y pan a los obreros y ganancia a los empresarios único objeto que se propone la democracia industrial" (11). Una democracia que, precisamente, ha encontrado su fuerza en el desarrollo de ambos factores.

En los años en que tiene lugar la vida pública de Balmes (1837-1848), el sector más importante de la industria española era el textil, que estaba concentrado en Cataluña, y particularmente en Barcelona. Hacia 1835 puede hablarse de una cierta recuperación tras la Guerra de la Independencia, si bien el temor hacia la libertad de comercio o a la política anglófila de Espartero (1840-1843) alimentaba la incertidumbre en el ámbito de la industria catalana.

A juicio de F. Cánovas, la industria en la España del momento era dependiente, poco desarrollada y restringida a determinados sectores del país, sin proyección en el mundo agrario: "La industria de mediados de siglo era ligera, de consumo y su producción tenía por objeto reemplazar tejidos antes importados, cumpliendo una función meramente sustitutoria. Los fabricantes, a su modo de ver, tendieron a acomodarse a las condiciones existentes en el mercado, apuntalando aquella economía de subsistencia, en vez de dirigirse a crear una demanda nueva. El algodón no pudo desencadenar la transferencia masiva de mano de obra del sector primario a actividades más especializadas y remuneradas, y al faltar una acción revulsiva sobre el mundo agrario, éste siguió casi igual, no viéndose forzado a adaptarse a unas condiciones de mayor rentabilidad. Por eso resulta tan significativa la alianza proteccionista de industriales y cerealistas, alianza que contribuyó a mantener las estructuras económicas en el estado en el que estaban" (12).

Así, cuando Balmes se decide a manifestarse públicamente sobre la situación de Cataluña, son varias las preocupaciones que interactúan en su ánimo: la inseguridad de la actuación del Gobierno y su amenaza más o menos velada al desarrollo industrial de Barcelona, el clima social de la ciudad tras los sucesos revolucionarios de 1840 y 1842, el temor al pauperismo y la convicción del surgimiento de un nuevo orden social. Un orden para el cual Balmes no encuentra que estén preparadas ni la burguesía madrileña de rentistas y funcionarios ni la propia clase política, esté o no en el gobierno de la nación.

La sociedad inglesa es un temprano paradigma para Balmes, sobre el que analiza tanto los aspectos positivos como la problemática del nuevo orden social. Todo ello unido al desarrollo de la industria y el comercio, cuyo papel es más determinante, a su juicio, que las mismas instituciones políticas. El poder de la Gran Bretaña no sería efectivo "porque sus leyes sean las más perfectas, no porque no abrigue en su seno una clase numerosa que por su extremada pobreza es como un cáncer terrible que amenaza altamente para tarde o temprano su prosperidad y grandeza, ni porque sus instituciones políticas estén a cubierto de los vaivenes que agitan a casi todos los pueblos, sino porque su industria y comercio le sirven como de talismán para salir de sus apuros, como un manto de púrpura recamado de oro y diamantes con que oculta todos sus defectos y palía todas sus flaquezas" (13).

Los cambios no son, así, algo accidental y pasajero, sino que se deben a la misma estructura de la sociedad. De ahí, la doble exigencia balmesiana: a) conocer la situación en la que se está, y b) proveer los mecanismos adecuados para aminorar sus consecuencias más negativas como son el clima de violencia y el agravamiento de la pobreza.

Los factores que han repercutido favorablemente en los adelantos sociales, no lo han hecho de forma semejante para todas las clases. Incluso han sido perjudiciales para la clase obrera: "La industria y el comercio robustecieron y ensalzaron la clase media, pero esta mismas causas acarrearón una asombrosa multiplicación de la proletaria; insensiblemente se fueron separando las dos clases, y al presente han llegado las cosas a tal extremo que en los países donde ambas abundan mucho, como sucede en los industriales, consideran los más pobres a los más ricos, sean de la clase que fueran como una verdadera nobleza" (14).

El crecimiento demográfico en las ciudades, propio de la clase obrera y de la urbanización, Balmes lo explica con curiosos argumentos basados en un pensamiento inmediato algo aventurado. No se refiere a una mejor alimentación, a una mayor libertad propia de la vida urbana, o a la relación entre el número de nacimientos y las frecuentes guerras. Argumenta sobre su propio criterio, considerando que el agricultor debe esperar para casarse y que el joven obrero puede hacerlo a su gusto, a temprana edad, pues "se halla a menudo en la misma situación en que el trabajador de cincuenta" (15), y, por otra parte, el miedo a "que le falte el trabajo y que por lo mismo no tenga con que alimentar a su

familia, es un peligro común a todos los de su clase, sea cual fuere su edad, y, por lo tanto no le retrae de contraer matrimonio" (16). Vemos, aquí, un análisis somero en el que Balmes no precisa los términos de la comparación: No es equiparable la situación de un labrador autónomo a la de un campesino asalariado cuya circunstancia sí podría haberse contrastado con la del joven obrero.

En cualquier caso, Balmes constata el crecimiento de la población en los lugares en los que se establecen fábricas.

Aumento, en parte, responsable de dos nuevos hechos disruptores:

1º) El infortunio y la explotación de la clase obrera en los países en los que se ha producido un mayor desarrollo de la industria: "En la Gran Bretaña es donde se verifica en toda la extensión de la palabra, que muchos trabajan para pocos, que el lujo insulta a la miseria; en la Gran Bretaña es donde se encuentra el mayor número de pobres. Y nosotros preguntaremos ahora: ¿Qué significa la civilización, cuando el mayor número carece de pan? ¿Dónde está la perfección de una sociedad cuya mayor parte es víctima de la desnudez y del hambre?" (17).

2º) El abandono moral y la falta de instrucción a la que está abocada la misma clase obrera, al no haberse cuidado ni su instrucción primaria, ni su educación moral y religiosa; siendo que, al menos, ésta última podría servirle de consuelo a sus males.

Dándose estas circunstancias, de producirse algún momento, aún, más crítico, debido a las oscilaciones de la industria o a la mayor presión de los patronos, lo lógico es que los trabajadores respondan mediante revueltas y conflictos que, a juicio de Balmes, no pueden ser enfrentados únicamente con el uso de la fuerza.

4.3. Motivos que agravan la problemática social.

En el primer artículo en el que se analiza la situación de Cataluña, que dará pie al estudio de la cuestión social, (15-3-1843), Balmes precisa los aspectos que han de analizarse en la situación de Cataluña, "material, intelectual, moral, y política" (18), a fin de procurar los medios que favorezcan el bienestar y prevengan los males.

Es consciente de la gravedad y de la extensión del problema, pues considera que allí donde se desarrolla la industria, aumenta la población y el riesgo de miseria para la mayoría es casi inevitable. Un peligro que tienen todas

las naciones con independencia de su ideosincracia particular: "Observándose el mismo hecho con más o menos semejanza en los demás países donde la industria se ha desarrollado, claro es que sería un error atribuirle a causas puramente locales y no ver en él un resultado del aumento mismo de la industria" (19).

Conocer, prever y proveer, será el lema implícito de Balmes para salir airoso de la *cuestión social*.

El conflicto en Cataluña, aún en ciernes, puede ser previsto y paliado en parte, si se habilitan los mecanismos oportunos, anticipándose a las implicaciones negativas del desarrollo industrial. El problema se sitúa en las dificultades de la propia economía política, a saber, 1ª, no acaba aún de perfilar bien su objeto, pues "muy adelantada como ciencia puramente material, lo está muy poco como social" (20); 2ª, la misma complejidad del fenómeno que debe ser estudiado: el desarrollo económico, sus implicaciones para la vida humana y la correspondiente organización del trabajo.

Balmes alude al interés de los escritores *amantes de la humanidad* que han publicado sobre el tema en Francia, Alemania, Bélgica, Estados Unidos e Inglaterra, sin mencionar obras concretas. Muy posiblemente, al pronunciarse sobre el grado de adelanto de la economía política, Balmes considera que esta ciencia no se ha ocupado aún de las causas auténticas de los fenómenos, al menos no de todas o con las suficientes garantías, y no ha dado aún las orientaciones posibles para resolver el problema social.

Balmes debía conocer los trabajos de Quetelet, y las distintas publicaciones que sobre estadística social tienen lugar en la Francia del momento, como los *Annales d'Hygiène*. Temas a los que alude, igualmente, la prensa española de estos años. La principal diferencia se sitúa en el valor del binomio religión católica-moral en el que la insistencia de Balmes es mucho mayor que la mantenida por Quetelet, precisamente porque la religión -como ya hemos mencionado-, a juicio de Balmes, además de ser un hecho irrenunciable por principio, tiene mayor capacidad para mediatizar el terreno subjetivo de la conciencia individual.

El planteamiento de Quetelet responde a un interés científico, menos valorativo y más interesado en la

observación y el proceso inductivo. Sus conclusiones tienen un carácter social, menos fiadas a la acción de la religión y más a la política efectiva de los gobiernos sobre la prevención de los conflictos sociales. En este planteamiento coincide con otros autores del momento, como André Michel Guerry, autor al que, a su vez, alude Balmes en el artículo 3º de *La Civilización*.

La coincidencia se expresa de forma sucinta en una cita de Quetelet sobre la obtención de resultados *semejantes* entre él mismo y Guerry. Afirma el primero haberse anticipado a Guerry en los mismos resultados sobre la necesidad de estudiar las leyes de la conducta de la especie humana en su conjunto, dado su predominio sobre la acción individual de cada sujeto. Leyes que aún no son todas conocidas: "M. Guerry présente les mêmes conclusions comme résumé de ses recherches sur les crimes, page 69, *Essai sur la statistique morale*: "Une des conséquences les plus générales qu'on en puisse tirer, c'est qu'ils concourent tous à prouver que la plupart des faits de l'ordre moral, considérés dans les masses et non dans les individus, sont déterminés par des causes régulières, dont les variations sont refermées dans d'étroites limites, et qu'ils peuvent être soumis, comme ceux de l'ordre matériel, à l'observation directe et numérique". Comme cette idée a présidé à toutes mes recherches sur l'homme (...) J'ai cru devoir en parler ici pour prévenir toute méprise" (21).

Balmes se propone dar su versión particular sobre las causas de la cuestión social, basándose en conceptos e ideas utilizadas en la época pero sin citar expresamente sus fuentes.

Existen dos tipos de causas importantes. Las primeras son estructurales pues se refieren al sistema económico; las segundas, de carácter ideológico, se hacen eco del vacío moral y religioso. Una tercera causa, en el subsistema social, la separación entre las clases sociales, viene a ser uno de los corolarios de las anteriores.

Con todo, Balmes da prioridad a los cambios económicos. Destacamos las siguientes ideas:

a) La propia naturaleza de la industria implica un desajuste creciente, que repercute en un gran número de ciudadanos: "En nuestro concepto, la naturaleza de la industria tal como ahora existe tiende por necesidad al

aumento de los pobres" (22). Debido a dos motivos: "A la producción de este triste efecto contribuyen dos causas: 1ª, la acumulación de la riqueza en pocas manos, o sea la desigualdad de la distribución; 2ª, la facilidad de multiplicarse la población" (23).

b) Esto es aún más grave porque no se han encontrado los medios de proceder a una adecuada distribución, aquélla que permitiendo la acumulación de capital tal como exige la industria, paliara, en parte, las penosas condiciones de vida del trabajador: "Reflexionando sobre las causas de este mal, salta desde luego a los ojos que una de ellas es el que se han descubierto los medios de producir y acrecentar esta producción indefinidamente, sin que al propio tiempo se haya encontrado el arte de hacer la distribución de los productos de la manera conveniente, ni haberse establecido un sistema capaz de hacerle frente a las apremiadoras necesidades que consigo trae una multiplicación excesiva" (24).

Acumulación de la riqueza y crecimiento demográfico son las causas económicas más importantes. La primera se produce por tres motivos: 1º) La necesidad de cubrir riesgos de los capitales elevados y el mayor nivel de vida de los ricos, "atrayendo a sí la mayor parte de los productos y dejando al pobre no más que lo indispensable a fin de que no le falten las fuerzas para continuar el trabajo" (25); 2º) el número de los amos se hace "mucho más limitado" (26), por las mismas exigencias del sistema; 3º) se produce la primera concentración significativa de capitales: "ese gran desarrollo de la industria crea poderosos focos absorbentes que se enderezan a aumentar la desigualdad de las riquezas" (27), en clara alusión a las primeras sociedades anónimas.

El análisis sobre el crecimiento demográfico, lo hemos mencionado en el punto anterior.

Balmes analiza una tercera causa, esgrimida como él afirma por otros autores, el maquinismo, a la que considera de importancia relativa. Es cierto que la construcción y uso de máquinas cada vez mejores "ha inutilizado en parte y va inutilizando cada día más la acción humana. Esto produce naturalmente la disminución del trabajo y, por consiguiente, del único medio de subsistencia en que está librada la vida de los pobres" (28). Argumento de doble entrada, pues las máquinas también perfeccionan y abaratan los productos de la industria, con lo que "el pobre con menos medios que antes alcanza a procurarse lo que ha menester" (29). Además en la medida en que aumenta la perfección de las máquinas, se

multiplican las clases de industria.

Como vemos, si Balmes es bastante exacto al perfilar la naturaleza del capital no lo es tanto en el análisis demográfico y en el realizado sobre el maquinismo. Balmes demuestra una excelente intención para enfrentar un problema, pero se niega a constatar que la solución a ese problema es, en su momento, inviable si sólo se modifican, y no se cambian, las relaciones de producción.

Las causas de orden intelectual y moral se manifiestan en un mundo en transición, carente, aún, de nuevos valores capaces de integrar y legitimar el orden social ante el abandono de los anteriores.

En este aspecto, Balmes constata por una parte el enfoque realizado por la economía política, extensivo a otros campos sociales, en el que la riqueza se contempla únicamente como un elemento material, con su respectivo acompañamiento de escepticismo y materialismo, y, por otra, el vacío real de las masas de trabajadores abocados a una vida sin sentido y sin esperanza.

En relación a las riquezas considera que deben entenderse en "la debida relación al hombre, de quien dimanar y a cuyo bienestar y felicidad deben destinarse" (30), del mismo modo que "la ciencia que produce un mal mezclado con el bien que acarrea está obligada, por decirlo así, a trabajar incesantemente en remediarlo, depurando el beneficio de los elementos malignos que en alguna manera le hacen dañoso" (31).

Pero ya sabemos que la ciencia aún no ha logrado resultados satisfactorios, pues el socialismo, a parte de utopía sin virtualidad práctica, no merecerá dicha consideración para Balmes, y, al coincidir todo ello con la pérdida de las ideas religiosas, y el avance del materialismo y el escepticismo, no es de extrañar que el hombre sea considerado como un objeto más dentro del sistema productivo.

En un texto que quiere prefigurar el concepto de alienación, introduce una segunda idea sobre las consecuencias de la pérdida de la creencia religiosa: "Desde el momento que el hombre es considerado como un simple producto de la naturaleza, sin diferencia de los demás, sino por una organización más perfecta y delicada, no es extraño que en tratando de él con respecto al trabajo se le mire como

una máquina que conviene manejar del modo más útil, sin que sea preciso atender a su conservación, sino por el beneficio que de ella se espera o por el daño que de su pérdida se teme" (32).

La primera idea es recurrente en toda la obra de Balmes y se refiere al valor de la religión, en ausencia de otros bienes, para contentar al pueblo: "Ningún medio eficaz obra sobre las masas del pueblo si no es una sed ardiente de mejorar de situación, de alcanzar comodidades, de obtener los goces de que disfrutaban las clases ricas; nada para inclinarlas a la dureza de la suerte, nada para consolarlas en su infortunio, nada para hacerles llevaderos los males presentes con la esperanza de mejor porvenir; nada para inspirarles el respeto a la propiedad, la obediencia a las leyes, la sumisión al gobierno" (33).

Por último, el vacío moral provoca un estado de acidia en el individuo respecto a la responsabilidad sobre su propia vida: "Un tenor de vida puramente material, y sin la ayuda de los principios morales, acaba por obscurecer las ideas y extinguir los sentimientos, y sumerge el ánimo en una especie de estupidez, en un olvido de sí mismo, que en ciertos casos puede reemplazar el valor. El soldado que marcha tranquilo a la muerte al salir de una orgía brutal, el hombre que se suicida con la mayor calma sin curarse del porvenir, se encuentra en esta situación; y tanto en el arrojío del uno como en la resolución del otro vemos un desprecio de la vida" (34).

Observamos en los textos anteriores la identificación realizada por Balmes, entre intereses materiales, ausencia de religión y vacío moral. Como veremos en el capítulo dedicado al análisis del concepto de progreso, tanto la religión como el bienestar procurado por la industria son indisociables para la vida humana.

A los motivos de orden económico, ideológico y moral, hay que añadir la falta de previsión de los gobiernos y, con mayor responsabilidad, la actuación de las clases adineradas.

Balmes da mayor credibilidad a la acción de las clases ricas que a las posibilidades del poder político. Considera que los cambios que se han producido y que se avecinan en las sociedades actuales no han conllevado los medios necesarios para subvenir a los "males", diríamos contradicciones, que se han producido por el propio desarrollo social. La

desamortización, la división de la propiedad y las oscilaciones de la industria, unidas a la pérdida de los valores religiosos han motivado la omisión de quienes se encontraban en la cima de la pirámide social; sin que su función haya sido asumida por otras instancias. Este será un elemento más en el cuestionamiento de la organización social: "Las clases acomodadas de la sociedad actual no cumplen el destino que les corresponde; los pobres deben respetar la propiedad de los ricos, pero los ricos a su vez están obligados a socorrer el infortunio de los pobres" (35).

El resultado de todo ello Balmes lo ha observado en sus viajes a Gran Bretaña, de donde refiere alguna escena con claras resonancias a Charles Dickens o a Émile Zola, como la nueva esclavitud a la que están condenadas grandes masas de ciudadanos de una de las naciones más poderosas y mejor instruidas de la tierra: "Ahora, en rededor de un establecimiento fabril, que por su extensión y magnificencia se aventaja en mucho a los castillos feudales, moran también un crecido número de infelices que apenas alcanzan a ganar el sustento necesario. Trabajando quizás todo el día en manufacturar las telas más exquisitas, andan cubiertos de harapos que no les guardan el rigor de la intemperie, y al salir de una sala inmensa destinada al trabajo van a sepultarse durante la noche en un subterráneo húmedo y malsano, donde los esperan el llanto de su mujer y de sus tiernos hijos" (36).

El cuadro anterior es indisociable de la separación cada vez mayor entre las clases, cuya primera diferencia será la desigualdad económica "una nueva aristocracia, donde resalte la desigualdad de una manera hartó más chocante que en la de los tiempos antiguos" (37). Falla que unida a otras distinciones como las culturales y en ausencia de elementos que procuren la identificación, ocasionará una encrucijada de difícil salida.

En opinión de Balmes siempre ha existido desacuerdo entre las clases sociales: "La rivalidad entre las clases pobres y las ricas no es un hecho peculiar de nuestra época, sino general a todos los tiempos y países; sólo que en la actualidad la discordia es más ruidosa, a causa de la mayor libertad que se disfruta para levantar el grito. (...) Una causa añadida: Se inculca continuamente la igualdad, no consintiéndose que asome siquiera nada que pueda presentar alguna semejanza con las antiguas clases" (38).

En esta situación, el peligro más grave se sitúa tanto en el avance del socialismo, como en el auge de los movimientos revolucionarios. Balmes, una vez realizado el análisis general de la cuestión social, se centra, en los últimos artículos del *De Cataluña*, en aspectos concretos que puedan ser examinados por los políticos e industriales catalanes, a fin de que los males reseñados no lleguen a aquejar a la ciudad de Barcelona.

4.4. Industria y propiedad privada.

En unas notas aclaratorias al artículo *El valor y los precios* (1844), integrado en los *Estudios sociales*, Balmes define el derecho de propiedad como el "derecho sobre una cosa con exclusión de los demás. Su origen primitivo es el trabajo" (39).

Los fundamentos de este derecho Balmes los desarrolla en el capítulo XXIII de la *Ética* dentro de la *Filosofía elemental*. Se inicia el tema con la definición general de la propiedad como "la pertenencia de un objeto a un sujeto asegurada por la ley" (40). El autor se pregunta si el derecho a que la propiedad sea respetada procede del trabajo individual, o de las necesidades que hayan de satisfacerse. Ninguno de estos dos motivos es suficiente para Balmes. El primero no garantizaría la transmisión hereditaria, y el segundo acabaría con la misma existencia del derecho de propiedad pues implicaría un reparto igualitario.

El trabajo personal explica la primera adquisición, tratándose entonces de una primera propiedad con carácter natural. Este carácter, y por lo tanto la legitimidad que de ello se deriva, se transmite por herencia, dado que son los padres quienes determinan el grado y la cuantía en que cada hijo recibe su capital. Lo que a su vez adquiere un valor legal al estar, además, legitimado por las leyes civiles. Así, la naturaleza y la sociedad avalan la existencia de la propiedad cuyo derecho es inviolable: "Tenemos, pues, que el principio fundamental de la propiedad, considerada en la región del derecho, es el trabajo; y que las transmisiones de ella, reconocidas y sancionadas por la ley, vienen a ser un continuo tributo que pagan las leyes al trabajo del primer poseedor. Este luminoso principio manifiesta cuán sagrado es el derecho de propiedad y con cuánta circunspección debe procederse en todo cuanto le afecta de cerca o de lejos; pero también enseña cuál mal uso harían de sus riquezas los que,

habiéndolas heredado de otro, no las empleasen para el bien de sus semejantes y consumieran en la indolencia el fruto de la actividad del primer poseedor, valiéndose de la protección de la ley para contrariar al fin de la misma ley" (41).

La sociedad requiere de la existencia de la propiedad privada para su mismo mantenimiento y organización; por lo tanto, el derecho de propiedad se afirma con una segunda naturaleza derivada de las exigencias sociales. Del mismo modo que se requiere una clase adinerada, es necesario el cuidado extremo hacia el derecho de propiedad: "Por la misma naturaleza de las cosas, y especialmente por la organización de la sociedad actual, la existencia de dicha clase es una verdadera necesidad. (...) Así es que, en tratándose de mudanzas, de reformas, de innovaciones de cualquier clase, es importante y muy necesario el tener siempre los ojos fijos en este precioso derecho, no atacarle nunca, guardarse hasta de herirlo en lo más mínimo; que una vez pisado el delicado linde se encuentra una pendiente rapidísima en la que es muy difícil sostenerse" (42).

Necesidad que se deriva en las sociedades decimonónicas de la presencia de dos vectores coimplicados en la función social que debe desempeñar la propiedad:

a) Atender al sostenimiento y desarrollo de la industria mediante la concentración, y no dilapidación, de las riquezas: "La afluencia de los capitales a los puntos en que ha de desplegarse la acción es otra de las condiciones imprescindibles para llevar a la cima las grandes empresas" (43).

b) Paliar en lo posible la infelicidad de quienes sufren en mayor grado las contradicciones del nuevo sistema: "Los que poseen tienen un derecho de justicia a conservar su propiedad; pero también pesa sobre ellos la rigurosa obligación de cumplir aquellos deberes que les impone el amor a sus semejantes" (44).

Las ideas de Balmes vuelven a coincidir con las defendidas en *De rerum novarum* por León XIII, de clara consonancia con los principios de Tomás de Aquino: "El principio fundamental de esta doctrina (la de la Iglesia sobre la propiedad) es el siguiente: que se debe distinguir entre la justa posesión del dinero y el uso justo del mismo. Poseer algunos bienes en particular, es, como poco antes hemos visto, derecho natural del hombre; y usar de ese derecho, mayormente cuando se vive en sociedad, no sólo es lícito, sino absolutamente necesario. Lícito es que el hombre

posea algo como propio; es, además, para la vida humana, necesario" (45).

4.5. Estrategias y vías de solución.

Balmes parte de una postura confiada, optimista, sobre las posibilidades de la razón, mediatizada por la moral, el conocimiento de los hechos y el sentido común, para anticiparse a los desajustes inherentes al desarrollo industrial. En opinión de Rubert de Ventós, "el sano sentido común es un precipitado de la experiencia en situaciones normales, delimitadas y relativamente estables" (46). El problema es que ante circunstancias extraordinarias, no suele ser suficiente la aplicación del sentido común. Balmes trata con cierta objetividad el tema de la cuestión social, pensando que los industriales catalanes contarían con el tiempo suficiente para hacerle frente.

Ya en una carta a su socio, D. José Cerdá, fechada en Vic a 31 de agosto de 1839, Balmes hace gala de su conocimiento y de sus ideas concretas sobre mercados y organización del trabajo: "... He visitado repetidas veces la fábrica, y puedo asegurarle que marcha con un espíritu de buen orden y acertada distribución que han cambiado totalmente su aspecto. No se ve un solo bastidor vacío, ni un mueble mal ordenado, ni el más pequeño instrumento tirado al acaso. Hay los mismos trabajadores que antes, pues si bien hay de nuevo aquel muchacho que le había hablado a usted, hay, en cambio, que no trabaja nada en ella el P., que ya sabe usted que presentaba inconvenientes, pero al fin se han superado; pues, a pesar de no haber aumento de trabajadores, hay aumento de trabajo por su mejor distribución.

Los adelantos en la fabricación me parecen considerables; se ahorra tiempo, trabajo y material, y se sacan los géneros de mejor calidad. Entiendo que lo que conviene es que venda usted de un modo u otro: la constancia y el tiempo combinados con la inteligencia producirán al fin sus resultados; si están cerradas las combinaciones, día vendrá que se abrirán; si están bajos los precios, simplificar los métodos y ahorrar todo lo posible; si son muchos los fabricantes, esforzarse para llegar a la perfección y poder luchar con ventajas en la competencia; si presenta inconvenientes el mercado de Barcelona, dirigirse al de Zaragoza; en fin, procurar que las teorías tantas veces desenvueltas no sean estériles, sino que se apliquen con tino y cordura, sí, pero con actividad, con calor, sin ninguna

clase de desalentado apocamiento. Las palabras buenas son cuando están en armonía con los buenos hechos, y las de actividad y constancia envuelven relación con dificultades y obstáculos" (47).

Dentro de esa postura confiada y positiva, sin renunciar a una actitud emprendedora, Balmes apostará por medidas fácticas, tratando de hacerlas compatibles con la religión católica y la caridad.

De este modo, los *remedios* de la cuestión social estarán marcados por la moderación, la adecuación a los tiempos, que exige actuar en consonancia con ellos, y la *oportunidad* de las decisiones adoptadas. Todo ello gracias al equilibrio sesgado entre la caridad y la justicia.

Es curioso observar en el pensamiento de Balmes el papel que ocupan estas dos virtudes. La primera es entendida en el ámbito estrictamente personal, la raíz de su obligatoriedad se inscribe en el talante individual de cada hombre. Es, así, una virtud privada que tiene una proyección social, pública, en función de las convicciones morales y religiosas de quienes la practican. Aunque Balmes también intente mostrar los intereses que ponen en juego las clases acomodadas cuando no observan la caridad, a fin de convencerles de la conveniencia de su mantenimiento.

Pero en ningún caso, da a entender que la caridad pueda dar paso a la obligatoriedad de una justicia más *caritativa* en las relaciones laborales, legitimada por las leyes.

A diferencia de ello, sí es obligatoria una justicia, entendida al modo de los griegos como justicia distributiva, asociada a la idea de *libertad negativa*, dentro del contexto de la economía liberal de principios de siglo. En resumen, una justicia definida como el respeto de la propiedad y los bienes ajenos. Esta justicia está salvaguardada por las leyes y es de obligado cumplimiento para todos los ciudadanos. Confluyen en el mismo principio legitimador la defensa de los bienes eclesiásticos y el respeto a la propiedad privada en la sociedad industrial.

Balmes, a pesar de poner de manifiesto que la distribución de la riqueza en el nuevo sistema económico no se hace de forma paritaria, en ningún momento manifiesta que esto no sea justo, ni que la nueva organización del trabajo pudiera tomar otros caminos. Así, la estructura social estará regida por un concepto *determinado* de la justicia, en definitiva como exigencia social; y la proyección del sujeto -la acción de las clases acomodadas- deberá estarlo por una

obligación moral: la caridad, a la postre una virtud privada (48).

La postura de Balmes no deja de ser ella misma un paliativo de un mundo en el que sin haberse entronizado la justicia como principio rector de las relaciones sociales, ha entrado en descrédito la caridad; manteniéndose, así, la igualdad en el plano subjetivo de la creencia o la *dirección interna* de cada sujeto, pero sin ser fehaciente en la convivencia social.

Por lo tanto, la respuesta no puede consistir en la aplicación de las ideas socialistas, aunque Balmes entienda que dichas ideas se han producido en un contexto de desigualdad y explotación de unas clases sobre otras: "En la misma proporción del aumento de los productos ha crecido la miseria. (...) La acumulación de riqueza, causada por la rapidez del movimiento industrial y mercantil, tiende al planteo de un sistema que explote en beneficio de pocos el sudor y la vida de todos; pero esta tendencia halla su contrapeso en las ideas niveladoras que bullen en tantas cabezas y que, formándose en diferentes teorías, atacan más o menos a las claras la actual organización del trabajo, la distribución de sus productos y hasta la propiedad" (49).

Además, la *utopía* socialista, para Balmes, estará fundada en el desconocimiento de la naturaleza real del ser humano, en la disparidad de actitudes y caracteres, por no mencionar sus consecuencias implícitas para el abandono de la libertad y la responsabilidad individuales, así como la apatía e indolencia en que caería una sociedad en la que por diferente trabajo existieran las mismas recompensas.

De producirse la situación irreal de una distribución igualitaria de la riqueza "al día siguiente, mejor diremos, a pocas horas de la repartición, la igualdad hubiera desaparecido, existiera de nuevo un monstruoso desnivel, la prodigalidad y la codicia, la necedad y la prudencia, el juego y otros vicios se encargarían de destruir bien presto la insensata igualdad. Las riquezas habrían cambiado de manos, (...) y hecha abstracción de las personas, la situación de las cosas quedara en realidad la misma; entonces como ahora habría ricos y pobres" (50).

Tampoco son aceptables los medios empleados por *los hombres del siglo*. Balmes se muestra contrario al uso exclusivo de la fuerza: "Para poner un freno a esas turbas, los hombres del siglo cuentan con tres medios; ellos los

consideran como suficientes, pero la razón y la experiencia los muestran muy ineficaces, y algunos hasta dañosos: el interés privado bien entendido, la fuerza pública bien empleada y el enervamiento de los cuerpos con el enflaquecimiento del ánimo, que apartan a la plebe de los medios violentos. (...) De esta suerte puede formularse el sistema de los que se proponen dirigir la sociedad y enfrentar las pasiones perturbadoras, sin echar mano de la religión" (51).

El enervamiento del pueblo aún no se ha ensayado lo suficiente y pretender que el interés privado de cada trabajador se identifique con el interés de las empresas productivas, en la línea de la teoría de John Rawls, es para Balmes una **impostura**: "si se destierran del mundo los principios morales, si se quiere cimentar exclusivamente sobre el interés privado el respeto debido a la propiedad, las palabras dirigidas a los pobres no son más que una solemne impostura; es falso que su interés privado esté identificado del todo con el interés del rico" (52).

Así, en definitiva, el único y efectivo medio para mantener el orden y la estabilidad social es la utilización de la fuerza pública. Lo que Balmes no deja de denunciar: "La fuerza pública y la vigilancia de la policía son los dos recursos en que se funda la principal esperanza (...) No se ven ahora como antiguamente tropas de esclavos amarrados con sus cadenas, pero sí ejércitos enteros con el arma al brazo, guardando los capitales. Después de tanto discurrir, de tanto ensayar, de tantas reformas y mudanzas, al fin las cuestiones de gobierno, de orden público, casi han venido a resolverse en cuestiones de fuerza" (53).

Ante esta situación, la propuesta de Balmes se dirige hacia las siguientes estrategias:

1ª) **El estudio de todos los elementos que intervienen en la situación.** Lo que se refiere a los siguientes aspectos:

a) *El análisis de la riqueza, cuyo fundamento es el valor.* Balmes intenta demostrar que existe una idea errónea en la intelección de este concepto. En el artículo intitulado *Verdadera idea del valor*, publicado en *La Sociedad* en septiembre de 1844, Balmes examina la idea de que la causa del valor es el trabajo, generalmente admitida en su momento. Se refiere a la exposición que sobre el mismo tema había

realizado Destitut de Tracy, a la que critica con rigor.

Tras desarrollar el concepto de utilidad llega a la conclusión de que el valor de las cosas está más en la utilidad que manifiestan para satisfacer las necesidades humanas que en el trabajo necesario para producirlas: "El valor de un objeto consiste en la dependencia que de dicho objeto tiene la satisfacción de nuestras necesidades; y por consiguiente, cuanto más *capital* sea esta necesidad y cuanto más *urgente*, y además cuanto más *preciso* sea en particular el objeto para satisfacerla, tanto más será el valor de él: por manera que podría decirse hablando matemáticamente, que el valor está en razón compuesta de la directa de la importancia, de la necesidad y de su urgencia, y de la inversa de la abundancia de los medios de satisfacerla" (54).

Por lo tanto se hace necesario distinguir entre coste y valor, cuestionar el dogma de la acumulación de la riqueza y admitir que en el valor de un objeto no solo interviene el trabajo, sino todos los elementos implicados en el proceso de producción y comercialización.

b) *La justa valoración de la incidencia de los factores políticos.* En este sentido, estar más atento a los mercados exteriores que a la acción de los respectivos gobiernos; v.gr., la situación de Cataluña no depende tanto de la política interna como del estado de las manufacturas inglesas, "sin que pueda mecarse en engañosas esperanzas de que un cambio político sea una suficiente garantía con que deba creerse segura contra un temible adversario" (55).

2ª El mantenimiento de los mercados y la diversificación del riesgo. Balmes señala tres medidas:

a) *Asegurarse una posición en los mercados.* Saber cuáles son los intereses que intervienen en las políticas comerciales, conocer los precios, la calidad, el coste del trabajo, la demanda y el precio del producto con que actúan los competidores. Saber quién y dónde está el adversario y actuar mejorando los niveles de competitividad: "Lo que a esto objetan los catalanes es ciertamente muy sólido; se funda en la necesidad de los sacrificios recíprocos, en lo funesto que sería para la prosperidad de la nación el destruir su naciente industria y otras razones semejantes; pero todo esto tiene el inconveniente de no ser tan fácil de comprender como la diferencia que vaya en precio y calidad de una vara de tejido catalán a otra de tejido inglés" (56).

b) *Crear condiciones de seguridad y estabilidad que den confianza a la afluencia de capitales.* Los capitales no acuden fácilmente allí donde aventuran pérdidas en lugar de ganancias: "son desconfiados, suspicaces y se dirigen de mejor grado allí donde la experiencia demuestra que se emplean con más provecho" (57).

c) *Diversificar las actividades y el riesgo:* "Parécenos que la prudencia aconseja que no se aboquen de tal suerte los capitales a la industria principalmente amenazada, que es la algodonera, que faltas de ellos las demás, o se debiliten en demasía o no tomen el desarrollo de que son susceptibles. Así se lograrán dos objetos: Primero, el movimiento simultáneo y, por decirlo así, paralelo de todos los ramos industriales. Esto podrá ser ventajoso a la industria en general, la que estando desenvuelta en muy diferentes sentidos se hallará en contacto con mayor número de necesidades y se abrirán naturalmente nuevos y más amplios mercados, siendo más fácil el cerrar la puerta a la importación de los géneros extranjeros. Segundo, si un tratado de comercio o una reforma de aranceles modificase de tal manera el sistema prohibitivo que la industria algodonera sufriese considerable quebranto, no siendo este ramo más que uno de tantos como florecieran en el país, no sería el golpe tan ruinoso para el Principado; la novedad no produciría un desnivel tan sensible; y afectadas por el daño menos familias, así de fabricantes como de operarios, fuera más fácil atenuar las malas consecuencias y resarcir los perjuicios" (58).

3ª) **El desempeño responsable de su función por parte de las clases adineradas.**

Las clases que detentan la riqueza deben conocer cuál es su posición en las sociedades industriales, y no deben minusvalorar los riesgos a los que están expuestas en la crítica situación a la que han dado lugar los nuevos intereses en juego: "Cuando las clase superiores se hallan sostenidas en su respectiva posición por el ascendiente de las ideas de una época, por la organización social o por el sistema político, pueden por algún tiempo descuidar sus deberes con respecto a las inferiores, sin verse amenazadas de inmediata ruina. (...) Cuando las clases se hallan unas en presencia de otras sin mediador, sin valla que las separe, sin más vínculo que el formado por los respectivos intereses, o los beneficios que mutuamente se dispensen, entonces es indispensable que procuren estrechar estos lazos, combinando

y aliando sus intereses y promoviendo el espíritu de fraternidad a fuerza de beneficios. Claro es que este impulso debe partir principalmente de las ricas, puesto que ellas tienen a la mano los medios de darle" (59).

Balmes insta a la burguesía de Cataluña a tomar el protagonismo no sólo en la dirección de los negocios, sino también en cuantas medidas mejoren las condiciones laborales de los trabajadores, y eviten los motivos de conflicto social; dejando de lado las soluciones que pudieran venir de la administración política: "Quien confundiese el sistema administrativo con el sistema político, por haberlos visto siempre juntos durante nuestras discordias, se equivocaría lastimosamente cuando buscase el remedio de la administración en el terreno de la política" (60).

Así, aunque sería deseable que el mismo gobierno se preocupara por establecer los remedios oportunos a la cuestión social, dado que de hecho esto no sucede, sería mejor que fueran las clases ricas quienes se anticiparan: "Un gobierno cuerdo y previsor debiera tomar la iniciativa en este negocio, planteando por sí mismo los establecimientos e instituciones conducentes al deseado fin, y fomentando y protegiendo los proyectos y tentativas que a este saludable objeto se encaminasen. (...) Fuéralo todavía mucho más el ver que las clases interesadas en este asunto se adelantasen al mismo gobierno, comenzando de propio movimiento la obra de su salvación" (61). Entre estas medidas, destacan las siguientes:

a) *El mantenimiento de un sistema de beneficencia*, sufragado bien por las clases adineradas, bien por la Iglesia de poder disfrutar ésta de sus prerrogativas. Balmes mantiene la nostalgia de una beneficencia auténtica semejante a la que venía ejerciéndose por parte de la Iglesia. Una beneficencia con vocación y que, indirectamente, fuera un elemento de cohesión social: "Falta en la organización social el resorte de la beneficencia. Ésta se ejerce, es verdad; pero como un ramo de la administración; y téngase presente que la administración no constituye la sociedad, la supone ya existente, formada; y, cuando se pide la salvación de ésta a los medios puramente administrativos, se intenta una cosa que está fuera del orden de la naturaleza" (62).

b) *La creación de sociedades mercantiles*, que defiendan la industria nacional. Balmes se lamenta: "Se ha importado

entre nosotros el espíritu industrial y mercantil, pero no ha prendido como era de esperar el espíritu de asociación; antes al contrario, se nota que, exceptuando las existencias de las corporaciones creadas por la ley, no se ha tenido la idea de formar ni siquiera aquellas asociaciones que hubieran podido servir de dique a las codiciosas exigencias de la Inglaterra" (63).

c) *La aplicación del sentido común en la obtención de beneficios*, a fin de tener en cuenta el respeto a la propiedad privada, las necesidades del proceso productivo y las condiciones de vida de los trabajadores: "No es fácil obviar el segundo inconveniente, es decir, que los amos no aumenten demasiado el trabajo o no limiten el salario más de lo que es justo, o bien que los trabajadores no se entreguen a exigencias injustas. Las oscilaciones de la industria son tantas que no es posible asentar una regla general en esta materia, y, además, el derecho de propiedad es tan sagrado que es preciso andar con mucho tiento en tocar a él, aun cuando sea con miras de humanidad o de conveniencia pública" (64).

En el texto anterior se hace una clara alusión al reglamento de l'Associació de Teixidors, en el que se establecían medidas para evitar que los patronos pudieran despedir aleatoriamente a los trabajadores. Balmes considera de "rigurosa justicia" que tanto el fabricante pueda despedir al trabajador, como que éste deje la industria si se considera perjudicado. Se introduce el sentido de la honorabilidad. Por segunda vez, se resuelve un problema estructural, público, con una solución cultural, privada: "Como todos los hombres estiman en algo su buena reputación, y no les agrada ocupar un lugar desventajoso entre los de su misma clase, no dudamos que surtiría buenos efectos un tribunal de paz que, compuesto de fabricantes y trabajadores, estuviese encargado de resolver amistosamente las cuestiones que se ofrecieran sin que pudiera ejercer ninguna coacción sobre los que no quisieran someterse a su fallo" (65).

La propuesta de la creación de los **Tribunales de Paz**, responde a las estrategias que venimos analizando. A nuestro juicio, Balmes confunde los planos que intervienen en el proceso productivo y manifiesta un cierto miedo a la acción de los trabajadores. Esto hace que su postura sea claramente conservadora a la par que manifiesta su ceguera respecto a la creciente importancia que cobraban, en las mismas fechas, las asociaciones y sindicatos obreros en Francia e Inglaterra.

Por otra parte, a pesar de sus buenas intenciones, el Tribunal de Paz tiene ciertas características *idílicas* que, en su momento, le habrían hecho inviable: Carece de toda connotación política, normaliza su actuación conforme a un reglamento aprobado por todos, está presidido por la autoridad, todos los interesados -incluidos los trabajadores- participan en la elección de sus miembros, los elegibles lo son con independencia de su clase social pero deben contar con cierta edad, y su fallo es orientativo pero no obligatorio. En la actualidad, este tribunal podría considerarse un cierto precedente de los actos de conciliación.

Una medida encaminada al mismo fin será la creación de las Cajas de Ahorros, cuyas funciones y resultados Balmes espera equiparables a las de las asociaciones de trabajadores con la ventaja de no estar sujetas a sus condicionantes políticos (66).

Además de las anteriores, Balmes añade otras estrategias encaminadas al desarrollo industrial de Cataluña:

4ª) La actualización de la enseñanza y la formación profesional.

Ambas cuestiones son indispensables si se quiere que la industria se afiance en Cataluña. Lo que debería procurarse con el "competente adelanto de los conocimientos relativos a dicho ramo" (67). Se pregunta Balmes: "¿La enseñanza de las ciencias mecánicas y químicas está montada cual conviene para la propagación de las luces necesarias al progreso de las artes que de ellas dependen? Mucho lo dudamos..." (68).

5ª) El mantenimiento del orden público mediante medidas moderadas, al margen del uso exclusivo de la fuerza pública.

El uso gratuito de la fuerza, es para Balmes síntoma de debilidad, por lo tanto debe desestimarse no sólo en función de principios morales, sino además por motivos de conveniencia económica y social: "Es preciso no olvidar que una conducta dura y despiadada sembraría en las clases pobres el odio contra las ricas y produciría encono y rencor contra las autoridades sostenedoras de la tranquilidad pública" (69).

6ª) El apoyo a la religión católica como instancia capaz de orientar y encauzar la vida humana.

En distintas ocasiones Balmes insiste en la necesidad de compaginar la educación y la instrucción de los jóvenes y de "la clase más numerosa" con los contenidos de la religión católica. Considera que los valores morales únicamente pueden adquirirse en el ámbito de la religión; valores que son irrenunciables en una sociedad en la que se han desencadenado numerosas fuerzas, v. gr., las expectativas de mejora que han hecho fruto en las masas, sin que se hayan preparado los mecanismos que las puedan encauzar y controlar. Ante ello Balmes propone un lema, dentro de una postura conservadora con connotaciones paternalistas: "*Hacerlos buenos y hacerles bien*" (70).

Notas. Tercera parte. Capítulo 4º.

(1) REVENTÓS, M. (1925): **Els moviments socials a Barcelona durant el segle XIX**. Collecció d'Estudis Socials. La Revista, Barcelona, (pàg. 17).

(2) REVENTÓS, M. **Els moviments socials a Barcelona durant el segle XIX**, op. cit., (pàg. 28).

(3) Vide REVENTÓS, M. **Els moviments socials a Barcelona durant el segle XIX**, op. cit., (pàg. 31).

(4) BALMES, J. **Fabricantes y trabajadores**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 998).

(5) Vide ANZIEU, D. (1987): **El Yo-Piel**. Versión española de S. Vidaurrezaga Zimmermann. Biblioteca Nueva. Madrid, (pág. 249).

(6) (7) GONZÁLEZ, I. **La cuestión social según Balmes**, op. cit., (pág. 184).

(8) LEÓN XIII, **De rerum novarum**, op. cit., (& 53,54). (Tomás, 2,2, q.61).

(9) BALMES, J. **Discurso inaugural matemáticas**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 564).

(10) BALMES, J. **Las revueltas de Barcelona**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 980).

(11) BALMES, J. **La Aristocracia y la Democracia**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 467).

(12) CÁNOVAS, F. **El partido moderado**, op. cit., (pág. 381).

(13) BALMES, J. **Discurso inaugural matemáticas**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 567).

(14) BALMES, J. **La Civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 488).

(15) (16) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 995).

(17) BALMES, J. **La Civilización**. "Estudios sociales", Obras Completas V, op. cit., (pág. 489).

Vide BALMES, J. **La religiosidad de España**. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 192).

(18) BALMES, J. **La suerte de Cataluña**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 924).

(19) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 988).

(20) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 989).

Una recopilación de los trabajos europeos del momento, junto a una edición de la *Física Social* de Quetelet, se recogen en la "Biblioteca dell'Economista", serie terza, volume secondo, Torino. Unione Tipografico, (1878).

(21) QUETELET, A. (1997): **Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme** (1869), op. cit., Liv. IV, Ch. II, (págs. 531,532).

Vide BALMES, J. **La Civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 480).

(22) (23) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 992).

(24) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 989).

(25) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 994).

(26) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 993).

(27) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 994).

(28) (29) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (págs. 992,993).

(30) (31) BALMES, J. **El desarrollo de la industria**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 989).

- (32) BALMES, J. El desarrollo de la industria, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 990).
- (33) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 475).
- (34) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 478).
- (35) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 473).
- (36) (37) BALMES, J. Fabricantes y trabajadores, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 996).
- (38) BALMES, J. Conducta de los ricos con los pobres, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 950).
- (39) BALMES, J. El Valor. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 625).
- (40) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 449).
- (41) BALMES, J. Filosofía elemental, op. cit., (pág. 454).
- (42) BALMES, J. Conducta de los ricos con los pobres, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (págs. 949,950).
- (43) BALMES, J. La suerte de Cataluña, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 928).
- (44) BALMES, J. Conducta de los ricos con los pobres, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 950).
- (45) LEÓN XIII, De rerum novarum, op. cit., (& 37). (Tomás, 2-2, q.32, a.6.)
- (46) RUBERT DE VENTÓS, X. (1980): La Estética y sus herejías. Barcelona, Anagrama, (pág. 209).
- (47) BALMES, J. Epistolario. Carta nº 55. Obras Completas I, op. cit., (págs. 614,615).

(48) Vide BALMES, J. **Conducta de los ricos con los pobres**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 948).

(49) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 472).

(50) BALMES, J. **Conducta de los ricos con los pobres**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 949).

Vide BALMES, J. **El socialismo**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (págs. 576 y sigs.).

(51) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 475).

(52) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 476).

(53) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 477).

(54) BALMES, J. **El Valor y los precios**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 621).

Vide nota 145, cap. 5º, parte 1ª.

(55) BALMES, J. **La suerte de Cataluña**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 927).

(56) BALMES, J. **Medios que debe emplear**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 935).

(57) BALMES, J. **La suerte de Cataluña**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 929).

(58) BALMES, J. **Medios que debe emplear**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 931).

(59) BALMES, J. **Conducta de los ricos con los pobres**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 951).

(60) BALMES, J. **Medios que debe emplear**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (págs. 944,945).

(61) BALMES, J. **Conducta de los ricos con los pobres**, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 952).

- (62) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 473,474).
- (63) BALMES, J. Medios que debe emplear, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 933).
- (64) BALMES, J. Fabricantes y trabajadores, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 999).
- (65) Vide BALMES, J. Fabricantes y trabajadores, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 1000).
- (66) BALMES, J. Fabricantes y trabajadores, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 998).
- (67) (68) BALMES, J. Medios que debe emplear, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 931).
- (69) (70) BALMES, J. Fabricantes y trabajadores, en "De Cataluña". Obras Completas V, op. cit., (pág. 997).

Capítulo 5º. Jaime Balmes y la categoría de progreso en el contexto de la filosofía contemporánea.

A juicio de John B. Bury (1971), "la idea del Progreso humano es una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro" (1). Una interpretación de la historia que considera al hombre avanzando lenta, pero de forma indefinida, en una dirección perfilada y deseable.

La síntesis entre el futuro perseguido y el pasado en cuya imagen no dejamos de gravitar, se produce, siempre, en un presente. En un punto, de mayor o menor apertura, en el que el hombre reinterpreta su historia acuciado por el deseo y la necesidad.

La creencia en el futuro, *hic et nunc*, no puede partir del desistimiento hacia el pasado, al menos, en la medida en que desde éste se ha de abrir un espacio al compromiso con el futuro, en una acción que se proyecta en el presente.

El progreso, tal como lo entienden los ideólogos posteriores a la Ilustración, no olvida su punto de partida en el presente.

La construcción de, y desde, el presente, pero sin desistir del pasado, será característica del enfoque de Balmes sobre el progreso social y a la que, de algún modo, es permeable su concepción del tiempo reflejada en la *Filosofía fundamental*: "El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse a lo pasado como a último término, porque éste en sí se refiere también a lo presente" (2).

Los *Discursos* pronunciados por A.R.J. Turgot en la Sorbona, en el año 1750, marcan un punto álgido en la concepción occidental sobre el progreso. Turgot comienza su exposición utilizando una nomenclatura plural, los *progresos* sucesivos del espíritu humano, hacia la articulación del uso del concepto en singular, sintetizándose la idea de progreso extraída de sus manifestaciones concretas; a la par que la vinculación -casi exclusiva- entre progreso y cristianismo, da paso a la manifestación secular de esta idea unida al desarrollo de la Ilustración.

Así, se hacen evidentes dos aspectos fundamentales: 1º) El contenido significativo adscrito a la categoría de progreso se seculariza, 2º) los distintos progresos -en plural- atribuidos al espíritu humano se articulan en una

categoría con sentido propio en la idea de *progreso* que retomarán J.A.N. de Condorcet, Saint Simon y A. Comte (3).

En Balmes no es posible la secularización de la idea de progreso. Ni esto, ni la aceptación de la pérdida de la función social desempeñada hasta el momento por el clero, o de los parámetros ideológicos contradictorios de la *fe católica*. Otros aspectos característicos de la idea de progreso como la necesidad de la instrucción, el avance de la ciencia o la estabilidad y el orden sociales, son ampliamente explicitados y defendidos por nuestro autor.

A diferencia de Turgot, o de Condorcet, Jaime Balmes delimita unas ordenadas para el progreso, que junto a las exigencias derivadas del crecimiento de la industria y la necesidad de la educación, tratan de respetar la operatividad del cristianismo; dentro de una postura en ciertos aspectos paradójica, pero a la que no es posible negar su incardinación en los hechos y un acusado pragmatismo.

En la primera mitad del siglo XIX la realidad efectiva de la idea de progreso se sitúa, al menos, en tres dimensiones:

a) Como interpretación secular del sentido y la finalidad de la historia y la vida humanas.

b) Como idea legitimadora de los conflictos a los que estaban abocadas las sociedades industriales cuyas contradicciones serían sufridas en mayor grado por la clase trabajadora.

c) Como parámetro valorativo del grado de desarrollo de los pueblos, cuando dicha idea se esgrime asociada al concepto de civilización.

En palabras de J.B. Bury: "Se puede o no creer en la doctrina del Progreso, pero de hecho ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental. La frase *civilización y progreso* ha quedado estereotipada para indicar el juicio bueno o malo que atribuimos a una determinada civilización según sea o no progresiva" (4).

No significa esto que la idea de progreso fuera desconocida con anterioridad a 1750, momento en que Turgot pronuncia sus célebres discursos, sino que además de secularizarse, la efectividad del progreso se erige en idea dominante de la interpretación de la realidad junto al concepto de orden.

Este proceso es descrito por Torres del Moral en los siguientes términos:

"Desde la obra de Bossuet, a finales del XVII, hasta el *Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano*, de Condorcet, a finales del XVIII, asistimos a una transformación de perspectivas acerca del pasado humano. En efecto, como una manifestación más de la secularización científica, en historia se rechazará el Antiguo Testamento como versión literal del pasado y se busca una libre interpretación de las fuerzas y del cambio histórico. Nace, como hemos dicho, la filosofía de la historia" (5).

El pensamiento ilustrado del siglo XVIII, había insistido en la Razón, la Naturaleza, la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, al objetivar las metas de la vida humana, que habrían de conseguirse con el *sapere aude* y con la consecución de la progresiva igualdad social, al menos entre la nobleza ilustrada y la burguesía. A juicio de Robert Nisbet, son las ideas *supra* mencionadas las que al ser cuestionadas, una vez transcurrida la Revolución Francesa, despejan el camino para la preeminencia de la idea de progreso:

"La idea de progreso alcanzó su cenit en el período que va de 1750 a 1900, tanto en la mentalidad popular como en los círculos intelectuales. De ser una de las ideas importantes de la civilización occidental pasó a convertirse en la idea dominante. Pero el concepto de progreso es claramente central porque es el contexto en el que otras ideas viven y se desarrollan. Gracias a la idea de progreso, las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular dejaron de ser anhelos para convertirse en objetivos que los hombres querían lograr aquí en la tierra" (6).

Los avances reales de la ciencia y su proyección en el desarrollo industrial unido al crecimiento económico y a los cambios en el control de los mercados financieros, avalan en la práctica de los hechos, lo que con anterioridad había sido únicamente una idea, vinculada a la mejora del hombre en los terrenos del conocimiento y de la ética.

Así, no es de extrañar que la mayoría de los filósofos e ideólogos emprendieran la tarea de dilucidar qué era el progreso, cuál era su origen, en qué medida se había mantenido a lo largo de la historia, cuáles eran sus leyes, y qué principios cabía defender en primer lugar a fin de que

esta realidad fuera preservada, pues sus metas se imponían como necesarias e históricamente inevitables.

Tanto Turgot, como Condorcet, Saint Simon, Comte o Marx parten de perspectivas globales sobre el hombre, la historia y la sociedad, en las que todas las piezas pueden ser recombinadas dentro del sistema, siempre en aras a la consecución de lo mejor para todos los hombres, que en el caso de Marx, se impone como lo necesario sin que ello implique la felicidad, o en el de Comte, menos aún la libertad.

Interpretaciones que se producen en el ámbito de la filosofía, más también en el de una ciencia nueva, la filosofía social, filosofía de la historia, y, al fin, sociología. Una nueva ciencia que se desprende del matraz filosófico para dejar constancia de su consubstancialidad con los hechos, de su permeabilidad social.

La sociología tiene sus raíces como marco cognitivo en el quehacer de los pensadores ilustrados, en la forma que éstos estudian la sociedad en su conjunto a modo de realidad global, sin parcelaciones, según una ordenación racional.

Como señala Franco Ferrarotti, la sociología no puede ser entendida únicamente como "una ciencia entre otras" (7). La sociología quedará connotada con el perfil de sus objetivos. Habrá de dar cuenta de los fenómenos sociales; pero, además, tendrá que establecer sus leyes y ordenar los principios necesarios al mantenimiento de la sociedad, en la doble tesitura del orden y el progreso, el cambio y la estabilidad.

Auguste Comte, el padre fundador de la sociología, se caracteriza por su insistencia en el ámbito ideológico, en la necesidad de una *reorganización de las ideas*. La crisis social era para él, esencialmente, una crisis intelectual, debido a la interdependencia entre costumbres, creencias e instituciones. Así, en primer lugar, tratará de comprender y fijar las leyes de la evolución intelectual de la Humanidad, es decir, de establecer la clasificación y la integración de las ciencias, para, después, garantizar científicamente la doble exigencia derivada de la vida y el desarrollo de la sociedad humana: el mantenimiento del orden y la posibilidad del progreso (8).

El planteamiento de Balmes no alcanza el vuelo de Comte. Para nuestro autor, las leyes del progreso y de la evolución de la humanidad están entretreídas con el dogma católico y el mantenimiento de la moral cristiana. En ningún caso, llega a sugerir que la evolución intelectual de la humanidad, auspiciada por los avances de la instrucción y la ciencia, pueda cuestionar los principios morales o religiosos que habían sido mantenidos por la tradición.

Hasta llegar a Comte son muchos los autores que han ido despejando el camino a la idea de progreso. Es comúnmente aceptada la aportación del cristianismo, y más concretamente de San Agustín a la conceptualización de esta idea, tal como señalan, entre otros, John Bury y Robert Nisbet (9).

San Agustín inicia la tradición milenarista, desarrollada posteriormente por Leibniz y Bossuet. Autores de los que parte el debate sobre la idea de progreso y su definitiva secularización.

La ventaja de la religión, -en la actualidad diríamos de las objetivaciones racionales transmitidas por los medios de comunicación-, respecto de la filosofía, estriba en su capacidad para divulgar sus contenidos a la generalidad de la población, que comparte las mismas creencias.

De ahí, que las ideas de San Agustín sobre el tiempo, la historia o los avances progresivos del género humano hacia la ciudad celestial, se legitiman no sólo en el discurso filosófico, sino, lo que es más importante, a través de la interiorización en la conciencia colectiva dentro de la cultura occidental. Como afirma R. Nisbet: "La analogía que establece San Agustín entre el proceso de avance de la humanidad y el que experimenta un individuo en particular, aparecerá repetidas veces en la filosofía occidental de los siglos XVII, XVIII y XIX; aunque lo más probable es que Fontenelle, Perrault, Turgot, Condorcet y Comte no supieran que quien lo expuso por primera vez fue San Agustín" (10).

Corriente milenarista, que subyace en la mayoría de las utopías sociales, hasta quedar concretada de forma fáctica en la conceptualización marxista.

A juicio de Nisbet, sería Bossuet el último eslabón en la interpretación cristiana de la historia, quien "dio un molde moderno a la estructura providencial de la historia y la dispuso para que empezara la obra de los historiadores de los dos siglos siguientes, que adoptaron un esquema racional y

secular que redondearía la transformación de esta disciplina" (11). Autor, que por otra parte merecería el reconocimiento de Comte, Turgot y Condorcet (12).

Las condiciones sociales para la secularización de la idea de progreso, vienen dadas por la efectividad de los hechos, el valor de la ciencia, y las coordinadas ideológicas derivadas del Renacimiento y la filosofía del siglo XVII. Todo ello descartaba las opiniones cuyo único sustento era el principio de autoridad o cualquier teoría basada en leyes no demostrables empíricamente y mediante la razón.

La aproximación a la idea de progreso, realizada por los ilustrados, a diferencia de lo que sucederá posteriormente con Comte, se caracteriza por la apertura y el optimismo acerca de la naturaleza humana. La creencia confiada en que el hombre es perfectible, capaz de un progreso indefinido, mediante la difusión del saber, la instrucción y el abandono de los prejuicios, es compartida igualmente por Marx; si bien no quedan precisadas las bases sobre las que habría de asentarse el progreso. Es como si estuviéramos ante una seguridad heredada de los siglos anteriores, que haría viable la hipótesis del progreso, aunque, al no precisarse sus condiciones fácticas, particulares, adquiriría el carácter de un juicio de valor.

Dentro del paradigma de la Ilustración cabe reseñar la figura y el pensamiento de Condorcet.

Tal como indica K. Bock (13), en la obra de Turgot y Condorcet se produce la confluencia de las ideas, que sobre el progreso, habían sido objeto de discusión en la 2ª mitad del siglo XVII dentro de la conocida "Querella entre los antiguos y los modernos" (14).

La síntesis realizada por Turgot y Condorcet se caracteriza además por constituir la primera formulación secular, al margen de la Providencia, y por atenerse no sólo al avance del conocimiento, sino también a su aplicación concreta a la vida social: "La exposición clásica que hizo Condorcet de la teoría del Progreso a fines del siglo XVIII también se ocupa en apariencia del desarrollo del espíritu, pero en verdad es una descripción del cambio social y cultural, en este caso con atención consciente a detalles sustantivos y metodológicos. Condorcet especificó el contenido del progreso: la razón dominaría a las pasiones, la

sociedad se reorganizaría entonces sobre bases racionales sobre un crecimiento constante y el resultado sería la igualdad -de riqueza, educación y posición social- y, como consecuencia de ésta, la libertad" (15).

Condorcet hace una interpretación de la historia que sin distraerse en la narración de los grandes sucesos políticos, trata de ocuparse del progreso en el saber, de las luchas contra el error y contra los prejuicios (16). Aspectos que constituían, a su juicio, los fines del progreso, pues como él mismo nos dice, la instrucción generalizada de la población hará que ésta abandone la superstición, desarrolle la ciencia y se produzca una cierta nivelación de la riqueza: "Los progresos de las ciencias aseguran el arte de instruir, que a su vez aceleran luego los de las ciencias; y esta influencia recíproca, cuya acción se renueva incesantemente, debe colocarse entre el número de las causas más activas y más poderosas del perfeccionamiento de la especie humana" (17).

El énfasis puesto por Condorcet en su convicción en la acción de la ciencia y en la bondad de la naturaleza humana una vez que ésta ha sido instruida, se hace patente cuando menciona las causas de los errores, que de algún modo nos retrotraen al planteamiento socrático: "Todos los errores en política, en moral, tienen por base unos errores filosóficos, que, a su vez, están ligados a unos errores físicos" (18).

Todo ello no deja de estar en consonancia con los rasgos positivos que Condorcet atribuye a la naturaleza humana, que, en parte, le sirven para legitimar la infinitud del mismo progreso. Lo que aparece de forma explícita en el Preámbulo al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*: "Este es el objeto de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será el de demostrar, mediante los hechos y el razonamiento, que la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita: que los progresos de esta perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado" (19).

Aunque la postura de Balme difiera de forma evidente del planteamiento de Condorcet, sí es cierto que comparten, de algún modo, los interrogantes que el segundo se plantea en

la *Décima época del Bosquejo*: "¿Mejorará la especie humana, ya sea mediante nuevos descubrimientos en las ciencias y en las artes, y, como consecuencia necesaria, en los medios de bienestar particular y de prosperidad común, ya sea mediante progresos en los principios de conducta y en la moral práctica, ya sea, por último, mediante el perfeccionamiento real de las facultades intelectuales, morales y físicas, que puede ser asimismo la consecuencia, o bien del perfeccionamiento de los instrumentos que aumentan la intensidad y dirigen el empleo de esas facultades, o incluso del perfeccionamiento de la organización natural?" (20). En definitiva, ¿se acercarán, todas las naciones, algún día, al estado de civilización al que han llegado los pueblos más libres?.

Son éstos los interrogantes que responden a los grandes fines de los pensadores ilustrados y que Condorcet sintetiza en tres cuestiones: "la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, en fin, el perfeccionamiento real del hombre" (21).

Interrogantes que vertebran el planteamiento de los filósofos ilustrados y que serán puestos de manifiesto en el pensamiento de la mayor parte de los autores posteriores, bien sea dentro del movimiento liberal, el positivismo, o el conservadurismo. Si bien, tanto J.B. Bury como R. Nisbet insisten en dos aspectos en los que la perspectiva de los ilustrados difiere de los enfoques posteriores.

En palabras de Bury: "Condorcet, como la mayoría de los Enciclopedistas, ignoraba la parte preponderante que las instituciones han jugado en el desarrollo social. Y concebían al hombre aislado de su medio social y ejercitando su razón *in vacuo*" (22).

Nisbet señala la réplica de los conservadores contra la objetivación racional sobre el *hombre* realizada por los ilustrados: la idea de un "hombre abstracto, despojado de la identidad que le habían conferido la historia, la época y lugar, era falsa en sí misma, y lo que era peor aún, causante de la terrible oleada de desorganización que todos los conservadores, sin excepción, veían lanzada sobre la sociedad de Occidente" (23).

Muy posiblemente, la mayoría de los movimientos ideológicos del siglo XIX, traten de partir de puntos más concretos sobre la base de que lo más significativo no es, precisamente, la *naturaleza* del hombre, sino la *relación*,

(social, económica, política) que éste tenga con sus semejantes.

Orientar esas relaciones hacia la estabilidad de la sociedad, en el contexto de los hechos concretos, será el objetivo de Comte, e, igualmente, será este el punto de partida en el que se fijan los parámetros con que delimite la categoría de progreso.

Como indica González Seara, siguiendo en ello a J. Lacroix (1961), en la teoría de Comte confluyen dos tipos de tendencias, según se trate del aspecto estático o dinámico de su sociología, al margen de la influencia que haya recibido de Saint Simon: "en su Sociología del orden está muy influido por De Bonald y De Maistre; y en su Sociología del progreso, por Montesquieu, Turgot y Condorcet" (24).

El orden y el progreso son, así, condiciones indisociables para que una sociedad pueda subsistir y perpetuarse en el tiempo (25). Según A. Comte, no pueden desestimarse las interpretaciones anteriores realizadas sobre la sociedad. Ha sido necesaria la crítica negativa de la Ilustración, pues sin ella no se habría producido el movimiento revulsivo capaz de poner en entredicho las falsas creencias asociadas a los prejuicios y la *superstición*. Pero para construir las bases de una nueva sociedad hay que ir en búsqueda de los hechos, del hombre concreto que vive inmerso en relaciones reales. El concepto de hombre y de sociedad del que habían partido De Bonald, o De Maistre, dentro de instituciones efectivas en las que interactúan creencias, expectativas e intereses.

De ahí, que el estudio de las condiciones y los hechos sociales, a fin de que, conociéndolos, se pueda preservar el orden sin obstaculizar el progreso, sea el acicate de la sociología de Comte, donde la gran novedad estriba en la **aplicación del conocimiento a las posibilidades de la realidad concreta**. Y haciéndolo desde la observación positiva de los hechos.

Esta aplicación dará paso a una nueva formulación del sentido, la jerarquía y las funciones de las distintas ciencias, a las que se incorpora como *alfa* y *omega* la ciencia recién adquirida: la sociología.

Con ello Comte no sólo procede a la reorganización intelectual a través de la clasificación de las ciencias,

como indica Bury (26), sino que también da carta de soberanía, con lo que legitima su posibilidad, a la idea de progreso.

Un progreso, a) continuo, no indefinido, luego posible; b) que no garantiza la felicidad individual, luego tampoco cuestionará, de hecho, las diferencias de clase; c) que exige obediencia y rechaza las opiniones individuales, luego en connivencia con algún tipo de despotismo.

Por otra parte, los ciudadanos habrán de interiorizar como propia una conducta moral marcada desde fuera, en una sociedad en la que sólo se admite un único modo de actuación: el que se impondrá a los ciudadanos en forma de *conducta recta*, definitivamente fijada (27).

La crisis social es, aún, para Comte una crisis intelectual. De hecho -argumenta- las instituciones dependen de las costumbres, y éstas, a su vez, de las creencias. Por lo tanto, una vez que se hayan fijado y comprendido las leyes de la evolución intelectual de la humanidad mediante la clasificación de las ciencias, habrá de diseñarse un nuevo modelo social, que, ateniéndose a los hechos, y marcando las pautas de su desarrollo, garantice el orden y el progreso social.

Jaime Balmes, a diferencia de Auguste Comte, no vive en su propia experiencia unos hechos semejantes a los derivados de la Revolución Francesa. El miedo a los desórdenes revolucionarios se produce en Balmes, más por inducción sobre lo sucedido en otros países que por lo acaecido en la sociedad española, o en Cataluña, a pesar de la desamortización eclesiástica. Si para Comte, la crisis es intelectual, para Balmes tendrá un origen religioso y moral.

Balmes no llega a percibir la inevitabilidad del conflicto, pues, como le sucede al mismo Comte, no llega a percibir las causas económicas -inherentes al nuevo sistema productivo- de las contradicciones sociales, a diferencia de lo explícitamente señalado por Marx en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*.

El pensamiento francés respecto a la categoría de progreso, se caracteriza por una sistematización creciente de la idea en su dialéctica con el decurso de los hechos. Esto no va a suceder en el enfoque de Balmes, pues a pesar de que éste comparta grandes intuiciones con Comte, sin embargo no existe en su obra un planteamiento articulador que de pie a una

nueva reorganización intelectual del saber, el hombre y la sociedad.

A nuestro juicio, debido, fundamentalmente, a tres factores:

a) Los retos sociales, y económicos, en el caso de Balmes son menores que los que hubo de enfrentar Comte.

b) Balmes carece del contexto ideológico apropiado. Comte elabora su pensamiento dentro de un acusado debate sobre la temática social, como recuerda González Seara "vinculado con el de otra serie de autores que habían realizado aportaciones muy positivas al desarrollo de la ciencia social" (28).

c) Balmes escribe, y se plantea los problemas, ante hechos concretos que debe resolver, y a menudo inmerso en la defensa del catolicismo y los bienes del clero. Así, no puede situarse en una perspectiva general, careciendo, por lo tanto, de un sistema filosófico propio a diferencia de Comte.

Balmes en ningún momento se propone una ruptura con el pasado, situándose en la línea de la categoría de progreso defendida por los tratadistas cristianos, fundamentalmente, San Agustín y Bossuet. Mas, también, con alusiones claras al pensamiento de Bacon, Vico y Chateaubriand, -curiosamente, la traducción francesa de la *Scienza nuova* por Jules Michelet (1835) no pasó desapercibida para Balmes, como sucedió para la mayoría de los autores de la época según afirma Robert Bierstedt (29).

Robert Nisbet defiende la influencia de Leibniz en la idea de progreso, quien -afirma- en su libro *Del origen último de las cosas*, escribió: "Aunque muchas sustancias han alcanzado ya la perfección, debido a la infinita divisibilidad de lo continuo, siempre quedan en el abismo de las cosas algunas partes dormidas que todavía tienen que despertar, crecer en tamaño y valor, y, en una palabra, avanzar hacia un estado más perfecto. De ahí que nunca puede llegarse al final del progreso". (...) En *Nuevos ensayos*: Carta, 1707, "Pienso, pues, que tengo buenas razones para creer que todas las diferentes clases de seres que en conjunto forman el universo, son, en las ideas de Dios, que conoce sus gradaciones esenciales, simplemente una serie de ordenadas de una sola curva, cuyas relaciones no permiten que puedan interponerse otras entre cualesquiera dos de ellas, porque ello implicaría desorden e imperfección. Del mismo modo, los hombres están vinculados a los animales, éstos a las plantas, y éstas con los fósiles, que a su vez están

vinculados con aquellos cuerpos que los sentidos y la imaginación representan como completamente muertos e inorgánicos. (...)

Por consiguiente todas las clases como si se tratara de eslabones, están estrechamente vinculadas unas con otras de forma que ni los sentidos ni la imaginación pueden determinar exactamente el punto en el que empieza o termina cada una de ellas; pues todas las especies que limitan u ocupan por así decir un terreno disputable son necesariamente ambiguas y están dotadas de características que pueden ser igualmente atribuidas a cualquiera de las especies vecinas" (30).

Continúa -Nisbet- señalando la relación entre Darwin y Leibniz, afirmando que "uno de los objetivos de Darwin consistía en liberar a la biología de la concepción rígida de las especies, para sustituirla por una visión de la naturaleza fundada en su teoría de la selección natural y, aunque no tan específicamente, en el pasaje citado de Leibniz" (31).

La formación de Balmes, la lectura de Leibniz, Aristóteles y Tomás de Aquino, junto a su fe en el esfuerzo y el trabajo cotidianos, indudablemente predisponen en nuestro autor una actitud favorable hacia el progreso. Idea crucial en el último tercio del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX.

Hombre de su época, a pesar de su pertenencia al orden eclesiástico, Balmes comparte con sus contemporáneos la axiomaticidad del progreso. Un progreso que, a su juicio, se había centrado más en el saber, en la actualización de la ciencia, y en la obtención de la riqueza, que en el análisis de las conductas morales, el modo de trabajo y la organización social. Balmes se propone una respuesta más global, tratando de integrar tanto las antiguas formas como los nuevos derivados sociales; por lo que exige perfilar cuidadosamente las innovaciones, dentro de las estructuras sociales, junto a la necesidad de reconsiderar todos los aspectos implicados en la implantación del nuevo sistema productivo, incluido el fundamento moral de las costumbres.

El carácter axiomático del progreso, a juicio de Bury, habría que situarlo en los enciclopedistas, quienes "encontraron la garantía que requerían, no en una inducción de la experiencia pasada de la humanidad, sino en una teoría *a priori*: la infinita maleabilidad de la naturaleza humana

mediante la educación y las instituciones" (32). Y que Balmes debió ver recreado en las obras de Owen, de Adam Smith, de Chateaubriand, y a través de las publicaciones españolas en las que se divulgaban las nuevas ideas como la *Revista de los Intereses Materiales* de D. Ramón de la Sagra.

Así, la idea de progreso que actúa como un juicio de valor en el pensamiento ilustrado, y que será una de las directrices básicas tanto para el conservadurismo como para los movimientos radicales y el marxismo (33), será, igualmente, una de las ideas rectoras de Balmes.

Karl Mannheim, en *Ideología y utopía*, analiza la operatividad del sistema conceptual utilizado por el investigador social, -en el caso de nuestro autor- el intérprete o el filósofo de los hechos sociales, en el dominio de su propia investigación. En palabras de González Seara, quien sigue, igualmente a Mannheim "este sistema conceptual, nuestra definición de los conceptos, depende de nuestra posición y de nuestro punto de vista que, a su vez, está influido, en gran parte, por las etapas inconscientes de nuestro pensamiento" (34).

Cuando Balmes se pregunta por la perfección de la sociedad en el artículo 1º de *La Civilización* (agosto de 1841), tanto el juicio de valor comúnmente admitido -sea de la posibilidad del progreso, sea de su inevitabilidad-, como los intereses conceptuales de los que parte, quedan sintetizados en una triple exigencia : "Entonces habrá el *máximun de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible*" (35).

La idea de progreso es indisociable del juicio de valor por el que se legitima la viabilidad de la perfectibilidad social. De algún modo, si bien Balmes no explica de forma explícita los conceptos de estática y dinámica, sí parece entender que en la historia de la humanidad las épocas en las que prima el orden se complementan con los momentos estelares en los que la innovación marca las nuevas directrices por las que ha de caminar la sociedad haciendo viable el progreso.

En este aspecto, Comte -dentro de una *teoría científica*- y Balmes -en una *racionalización ideológica* de los hechos-,

comparten, al menos, dos puntos de interés:

a) Para ambos, será prioritario el orden. El progreso se entenderá como *cambio* para el orden (36).

b) La necesidad de dar sentido y legitimación al progreso -en Comte-, la innovación -en Balmes-, constituye el aglutinante fundamental, de la interdependencia entre filosofía de la historia y sociología, en el caso de Comte, y de la exigencia, planteada por Balmes, del acercamiento sincrónico a los hechos en el estudio de la historia (37).

Por otra parte, cabe destacar que Balmes considera el instinto de conservación y la tendencia a innovar las fuerzas motoras de toda sociedad, en correspondencia con la doble tendencia evolución-conservación del mundo físico. Un motivo más para entender que los cambios sean indisociables de la misma naturaleza de la sociedad.

En toda su obra, está presente la apuesta de Balmes por la necesidad de hacer reformas, utilizando imágenes, en ocasiones, de carácter fisiológico. Cuando los cambios necesarios son obstaculizados -argumenta- es como si una esclusa invirtiera los regatos naturales de la sociedad, dando, así, lugar a *estampidas en la sangre* que además de frustrar las reformas exigidas, provocan la impronta de un funcionamiento, como a golpes, en definitiva irracional. Lo que se hace extensivo a la vida política y social: "Se dirá que para comprender a fondo una revolución es necesario estudiar la nación en que sucede, y en la nación hay algo que no está en los partidos, pero si bien esto es verdad tomados los partidos en su vida activa y militante, no lo es considerándolos como fenómeno, nacidos de otros hechos latentes, como inflamaciones que se muestran en determinados puntos, pero que suponen, sin embargo, una sobreabundancia de calor en la masa de la sangre. En el mundo moral como en el físico, nada sucede sin causa: los partidos, las facciones, las pandillas mismas no nacen sin algún principio de fermentación. Esta fermentación trae consigo la vida o la muerte, la vegetación lozana o la corrupción asquerosa, según los elementos que están en combinación y las circunstancias en que se hallan; pero, buena o mala, existe siempre anteriormente al nacimiento de los partidos, de las facciones y pandillas. De aquí es que, estudiado eso a fondo, queda estudiada la sociedad" (38).

Esa capacidad para establecer relaciones entre los fenómenos, para ir descubriendo las conexiones latentes entre

lo manifiesto y aquello que subyaciéndole lo alimenta, será determinante para posibilitar los cambios reales, y no las meras estampidas momentáneas. Ese tejer desde abajo, en el entramado de relaciones desde el presente hacia el futuro y sin obviar el pasado, cobra realidad en la ya mencionada consigna balmesiana: "¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones" (39).

Los cambios serán posibles en mayor medida si no se hacen de forma brusca, si vienen encauzados por la autoridad legítima y si los hombres comparten un mismo universo de significados, lo que en términos de Alfred Schütz, denominaríamos "un acuerdo básico en los modos de interpretación de la realidad" (40).

La responsabilidad fundamental que Balmes atribuye a los políticos se sitúa en la capacidad de *miramiento*, de prudencia para penetrar en el fondo de las cosas, antes de *mandar* e innovar.

Pero, también, les atribuye a ellos la obligación de ocuparse, en parte, de iniciar, y orientar, los cambios. Entre otros *males* propiciados por las revoluciones, Balmes menciona explícitamente el peligro de involución. Al analizar los acaecidos en el seno de la Iglesia católica, afirma: "Las reformas que con la mudanza de las circunstancias se habían hecho convenientes, para hacerse de un modo pacífico debían proceder de la acción de la autoridad legítima. (...) Se ha de caminar regularmente, conciliando el bien común con el bien particular de lo que ha de ser objeto de reforma. Cuando esto no sucede -argumenta- se provoca el recelo y el miedo de quienes, incluso conociendo la conveniencia de las reformas, no las promueven, de donde se deduce que "la revolución, que ha hecho el mal destruyendo, impedía el bien amedrantando". Continúa Balmes, "es éste uno de los daños más funestos que nos ha traído el espíritu destructor de la revolución: el intimidar a los hombres de buenas intenciones, retrayéndolos de mejorar y corregir, por no abrir la puerta a innovaciones que luego se llevaban hasta el último extremo" (41).

Al referirse a Balmes y a Donoso Cortés, Robert Nisbet (1978) hace la siguiente reseña: "Aunque no alcanzaron el rango intelectual de otros conservadores europeos (Burke, Bonald, Hegel, Heller), ambos fueron mentalidades descollantes, de gran influencia en España. Desde luego, los dos eran católicos romanos, partidarios fervientes de la monarquía y

de la Iglesia. Pero manifestaron esa intensa devoción por las instituciones sociales en general, y por su autonomía, que es indicio del tipo de perspectiva liberal que podemos discernir en gran parte en la obra de Burke -conocida con sumo detalle por los dos pensadores españoles-" (42).

El conocimiento de la obra de Burke por parte de Balmes podría haberse producido a partir de las traducciones francesas de dicho autor. En cualquier caso, existen claras concomitancias entre Balmes y el pensador inglés. En la obra de Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, publicada en 1790, y que cuenta con la ventaja de haberse elaborado sobre la experiencia en la acción política, encontramos las siguientes:

a) **En un Estado se han de observar, aunados, los principios de conservación y de innovación**, que Burke denomina de *corrección*, si se quiere mantener la unidad del Estado y los fundamentos del orden establecido: "Un Estado en el que no se puede cambiar nada carece de medios para su conservación. Sin tales medios se corre el riesgo de perder aquellas partes de la Constitución que se querrían conservar con religioso cuidado. Estos dos principios de la conservación y de la corrección actuaron grandemente en los dos períodos críticos de la Restauración y de la Revolución, cuando Inglaterra se encontró sin rey. En cada una de estas épocas fueron disueltos los vínculos de unión del viejo edificio nacional: la nación no destruyó por eso la totalidad del edificio" (43).

b) **El principio del respeto al pasado**, que no sólo ha estado presente en todos los cambios efectuados en Inglaterra, sino que, además, seguirá prevaleciendo en "todas las reformas que se realicen en el futuro" (44).

c) **La interdependencia entre la sociedad y la política**: "Un arreglo político responde a fines sociales; es necesario, por tanto, no trabajar sino con medios sociales" (45).

d) **La complejidad de la ciencia de gobernar**, una ciencia práctica que ha de resolver problemas de índole práctica, en la que no son convenientes novedades que no hayan sido convenientemente medidas. Por lo que "un verdadero patriota y un verdadero político buscarán siempre sacar el mejor partido posible de los materiales que existan en su país. Tendencia a conservar y espíritu de mejora: he aquí, según mi

opinión, las dos cualidades propias de un estadista. Fuera de eso, sólo hay vulgaridad en la concepción y peligros en la ejecución" (46).

e) La necesidad de la independencia civil y económica del clero respecto del Estado, ya aludida en la presente Tesis: "El pueblo inglés cree tener razones constitucionales, igual que razones religiosas, para oponerse a cualquier proyecto de transformar los miembros de su clero independiente en pensionados del estado. Tiemblo por su libertad, considerando la influencia de un clero dependiente de la Corona; tiemblo también por la tranquilidad pública previendo los desórdenes de un clero faccioso que dependiese de algo que no fuese la Corona. Por eso ha querido que su Iglesia fuese como su rey y su nobleza: independiente" (47).

Esta consonancia, que podríamos rastrear, igualmente, en otros autores como Alexis de Tocqueville, nos hace ver el contexto ideológico en el que se sitúa Balmes, a la par que aporta nuevos datos que avalan su mentalidad sociológica.

Notas. Tercera parte. Capítulo 5º.

(1) BURY, J.B. (1971): **La idea de progreso**. Traducción de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza, (pág. 17).

(2) BALMES, J. **Filosofía fundamental**. Obras Completas II, op. cit., (pág. 523).

(3) Vide TURGOT, A.R.J. (1991): **Discurso sobre el progreso humano**. Estudio preliminar, traducción y notas de G. Mayos Solsona. Madrid, Tecnos, (pág. 36).

BURY, J.B. **La idea de progreso**, op. cit., (pág. 144).

(4) BURY, J.B. **La idea de progreso**, op. cit., (pág. 9).

(5) TORRES DEL MORAL, A. (1980): **Introducción, a Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, de Condorcet. Madrid, Editora Nacional, (pág. 52).

(6) NISBET, R. (1980): **Historia de la idea de progreso**. Traducción de E. Hegewicz, Barcelona, Gedisa, (pág. 243).

(7) FERRAROTTI, F. (1975): **El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer**. Traducción de C.M. Rama. Barcelona, ed. Península, (pág. 11).

(8) Vide FERRAROTTI, F. **El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer**, op. cit., (pág. 35).

COMTE, A. **Discurso sobre el espíritu positivo**, op. cit., 1ª parte, cap. II, parágrafo 18, (pág. 37).

(9) Vide BURY, J.B. **La idea de progreso**, op. cit., (pág. 237).

NISBET, R. **Historia de la idea de progreso**, op. cit., (págs. 20,21).

(10) NISBET, R. **Historia de la idea de progreso**, op. cit., (pág. 97).

(11) NISBET, R. **Historia de la idea de progreso**, op. cit., (pág. 203).

(12) Vide NISBET, R. **Historia de la idea de progreso**, op. cit., (pág. 202).

(13) Vide BOCK, K. (1988): **Teorías del progreso**, el

desarrollo y la evolución, en Bottomore, T. y Nisbet, R., *Historia del análisis sociológico*. Traducción de L. Wolfson, L. Espinosa y A. Bignami. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 67).

(14) BURY, J.B. **La idea de progreso**, cap. IV, op. cit., (págs. 78 y sigs.).

(15) BOCK, K. **Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución**, op. cit., (pág. 74).

(16) Vide CONDORCET, (1980): **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**. Traducción de Marcial Suárez, Introducción de A. Torres del Moral. Madrid, Editora Nacional, (pág. 82).

(17) CONDORCET, (1980): **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, op. cit., (pág. 244).

(18) CONDORCET, (1980): **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, op. cit., (pág. 216).

(19) CONDORCET, **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, op. cit., (pág. 82).

(20) CONDORCET, **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, op. cit., (pág. 226).

(21) CONDORCET, **Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, op. cit., (pág. 225).

(22) BURY, J.B. **La idea de progreso**, op. cit., (pág. 192).

(23) NISBET, R. (1990): **La formación del pensamiento sociológico**, I. Traducción de E. Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 106).

(24) LACROIX, J. *La Sociologie d'Auguste Comte*, (pág. 13), en GONZÁLEZ SEARA, L. (1971): **La Sociología aventura dialéctica**. Madrid, Tecnos, (pág. 22).

(25) Vide FERRAROTTI, F. **El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer**, op. cit., (pág. 38).

COMTE, A. (1982): **Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal**. Introducción, traducción y notas de A. Bilbao. Madrid, Editora Nacional, (pág. 135).

(26) Vide BURY, J.B. La idea de progreso, op. cit., (pág. 35).

(27) Vide BURY, J.B. La idea de progreso, op. cit., (pág. 274).

COMTE, A. (1982): *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, op. cit., (págs. 76-78 y 113).

MARX, K. (1970): *Prefacio*, en *Contribución a la crítica de la economía política*. Introducción de M. Dobb. Traducción de J. Merino y F.J. Tejero Díaz. Madrid, Alberto Corazón.

(28) GONZÁLEZ SEARA, L. (1971): *La Sociología aventura dialéctica*. Madrid, Tecnos, (pág. 22).

(29) Vide BIERSTEDT, R. (1988): *El pensamiento sociológico en el siglo XVIII*, en Bottomore, T. y Nisbet, R., *Historia del análisis sociológico*. Traducción de L. Wolfson, L. Espinosa y A. Bignami. Buenos Aires, Amorrortu, (pág. 43).

(30) (31) NISBET, R. *Historia de la idea de progreso*, op. cit., (págs. 226,227).

(32) BURY, J.B. La idea de progreso, op. cit., (pág. 153).

(33) Vide NISBET, R. *Historia de la idea de progreso*, op. cit., (pág. 253).

(34) GONZÁLEZ SEARA, L. *La Sociología aventura dialéctica*, op. cit., (pág. 357).

MANNHEIM, K. (1987): *Ideología y utopía*. Traducción de S. Echavarría. F.C.E., México, (págs. 161-163).

(35) BALMES, J. *La civilización*. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 464),

Vide *Revista de los Intereses Materiales* de D. Ramón de la Sagra. Figuran en la biblioteca de Balmes, los tomos 1-2, Madrid, 1884.

(36) COMTE, A. (1980): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Versión y prólogo de J. Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1980. (Cap. II, pág. 37).

Vide GONZÁLEZ SEARA, L. *La Sociología aventura dialéctica*, op. cit., (pág. 26): "Comte va a intentar una integración de la estática y de la dinámica, del orden y del progreso, pero su propia inclinación conservadora, que le

hace ver con temor los movimientos revolucionarios de su siglo, le lleva a colocar antes el orden que el progreso, haciendo que la dinámica esté subordinada a la estática". (Aron, R. *Les étapes de la pensée sociologique*, págs. 80,85; Adorno y Horkheimer, *Sociología*, Taurus, Madrid, 1966, pág. 302).

(37) Vide BALMES, J. *El Criterio*, op. cit., (pág. 207).

(38) BALMES, J. *Los progresistas y los moderados*. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (págs. 5,6).

(39) BALMES, J. *Miscelánea*. Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 342).

BALMES, J. Pío IX. Obras Completas VII, op. cit., (pág. 997).

Vide TIerno GALVÁN, E. *Tradición y modernismo*, op. cit., (pág. 154).

(40) SCHÜTZ, A. (1993): *La construcción significativa del mundo social*. Traducción de E.J. Prieto. Prólogo de J.C. Melich. Barcelona, Paidós, (págs. 226 y sigs.).

(41) BALMES, J. *Los partidos políticos*. "Escritos políticos", Obras Completas VI, op. cit., (pág. 478).

Vide BALMES, J. *Consideraciones filosófico-políticas*. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 353).

(42) NISBET, R. (1988): *Conservadorismo*, en Bottomore, T. y Nisbet, R., op. cit., (pág. 111).

(43) BURKE, E. (1978): *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, op. cit., (pág. 66).

(44) BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, op. cit., (pág. 89).

(45) BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, op. cit., (pág. 403).

(46) BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, op. cit., (págs. 158,273,274).

(47) BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, op. cit., (pág. 247).

Capítulo 6º. Proyecto de una Sociología como obra de ingeniería social. Tesis para el progreso social.

A juicio de Herbert Auhofer, Jaime Balmes es el primer autor que se incorpora en España a la filosofía de la historia (1). Tesis que puede venir propiciada por la interpretación de los hechos históricos realizada en *El Protestantismo*, obra en la que Balmes trata de dar sentido a éstos en función del grado en que considera se han relacionado con la mejora del ser humano.

La mediatización ideológica de *El Protestantismo* no impide que en sus páginas se realicen críticas certeras sobre la situación de la clase trabajadora, al igual que en los *Escritos políticos*, o en los *Estudios sociales*, la defensa de la función de la Iglesia no es óbice para que se formulen propuestas *medidas* sobre el ejercicio del poder o el estudio de los hechos sociales.

En todas sus obras, se manifiesta el convencimiento de la efectividad real del progreso. Ese progreso humano que nace unido al "conocimiento y la necesidad" (2), y cuyas leyes, en el planteamiento de nuestro autor, además de descubrir como propone Comte, hay que respetar y no infravalorar a fin de procurar el bien público y con ello las ordenadas que hagan posible el mejoramiento de la sociedad. No cerrarse a la realidad de los hechos y conocer los principios de la dinámica interna de la sociedad, serán, para nuestro autor, las primeras condiciones del progreso social, cuya teoría manifiesta los siguientes perfiles:

a) Es una teoría pragmática, como resaltan la mayoría de los autores que analizan la obra de Balmes.

b) Es acorde con la incidencia de los factores sociales en las directrices políticas y en los cambios históricos; v. gr., Balmes no oculta la importancia de conjugar los antiguos y los nuevos intereses, de quienes están implicados en los cambios.

c) Acepta el cambio como hecho connatural a la realidad social, pues no cabe desconocer que los elementos sociales son cambiantes y no puede esperarse de ellos un comportamiento igual, e invariable, como podría suceder ante un organismo mecánico

d) Se adelanta a otras teorías posteriores, que afirman la inviabilidad del cambio fuera de los parámetros del sistema (3).

e) Propicia, en notable medida, la estabilidad *dinámica* -según la acepción de Niklas Luhmann-, sin despegarse aún de la estabilidad *estática*. Balmes rechaza una vuelta no reflexiva a estados de equilibrio anteriores; pero tampoco propone aventurarse en la renovación total de los elementos, abstrayéndose de los determinantes del pasado (4).

Por lo tanto, es una teoría que persigue el equilibrio dinámico del orden social mediante el uso de los mecanismos adecuados para situar los nuevos intereses, en la idea de que de ese modo el progreso se producirá apenas sin ser notado en el decurso de la vida social. Así, el progreso viene a ser, en definitiva, el *resultado natural* del orden.

Al partir Balmes de una postura positiva, práctica, esto le hace *deducir* mejoras en el futuro. En la idea de que si hacemos las cosas tal como su funcionamiento correcto lo requiere, todo lo que suceda, *necesariamente*, habrá de ser mejor.

De ahí su primera tesis, mediatizada por el mismo juicio de valor al que hemos aludido en el capítulo 5º. Tesis que se configura desde una racionalización con dos suposiciones, en parte, infundadas: a) inducimos que las cosas no son tal como podrían ser según su naturaleza, -la cual pensamos conocer-, b) deducimos que habríamos de hacer según la naturaleza de las cosas; luego suponemos haberlo hecho, y la idea de progreso unida a la de ir hacia adelante se nos manifiesta completamente *diáfana*. Veamos cuales son los parámetros de la idea de progreso balmesiana:

1ª) Progresar es marchar hacia adelante, marchar hacia la perfección.

Con afán de polémica, y ante las distintas teorías presentes en el debate sobre la idea de progreso, Balmes afirma: "*Progresar es marchar hacia delante*, y si esto se ha de aplicar a la sociedad en sentido razonable, sólo puede significar *marchar hacia la perfección*. Cuando la sociedad se perfecciona, progresa; cuando pierde su perfección, retrograda: para saber si hay progreso o no, toda la cuestión está en si hay nueva perfección o no; pues, aunque la palabra *progreso* suele tomarse por algunos como sinónima de tendencia democrática, para ser esto admisible sería necesario probar que las leyes e instituciones son tanto más perfectas cuanto más democráticas, y que la perfección de la sociedad consiste en el absoluto predominio de la democracia; proposición

insostenible, porque con la historia y la filosofía se puede demostrar que no existe tal dependencia ni enlace, y que, según las circunstancias, podrá la perfección de la sociedad exigir, con respecto al elemento democrático, ahora un sistema de restricción y después quizás un sistema de ensanche" (5).

Como vemos el progreso pertenece a la esencia misma de las cosas, sin ir unido, necesariamente, al régimen democrático. Balmes no llega a entroncar la idea de la democracia dentro de los fines de la civilización occidental. El régimen político tiene que atenerse a la situación social del pueblo, o de la nación. El progreso, como tal, puede ser un fin pero no la consecución de la democracia. Cuando su exigencia fuera aplicada a un pueblo cuyas condiciones no aconsejaran dicha forma de organización, entonces la "democracia" (6) adquiriría una connotación artificial deviniendo en un concepto meramente ideológico. No sucede lo mismo con el progreso porque éste forma parte de una tendencia inherente a todos los seres de la especie humana. Estamos ante su segunda tesis: el anhelo de perfección es atribuible al ser humano a lo largo de toda su historia.

2ª) El progreso y el anhelo de mejora en todos los hombres como objetivo de la civilización.

Uno de los objetivos centrales de *El Protestantismo*, será la demostración de la interdependencia entre catolicismo y mejora real de las condiciones de vida de los pueblos. Dentro de un enfoque, eminentemente, cristiano, argumenta: "La religión es la mejor filosofía de la historia" (7), en cuanto que gracias a su concurso el hombre ha ido adquiriendo cotas cada vez más elevadas de civilización. Camino en el que el papel de la religión no ha sido otro que el de orientar al hombre, marcarle límites y ayudarle en las pautas concretas de su conducta cotidiana.

Por ello la tendencia al progreso ha existido siempre, y no puede ser utilizada para mediatizar la opinión pública como una palabra más: "Esta nueva bandera se llama del progreso; y a veces como para prevenir dificultades y disipar sospechas, se ha unido al nombre de progreso un epíteto muy inocente, muy cuerdo, que saliera, digámoslo así, por fiador de su compañero, formándose de esta manera la expresión *progreso legal*. Llamo nueva a esta bandera, no porque yo la juzgue nueva, sino únicamente porque se ha presentado bajo nueva forma; puesto que no es nueva, sino muy vieja, gastada

por el tiempo, y no tiene de nuevo sino que se ha escrito en ella un nombre nuevo" (8).

No se trata de una palabra nueva porque todo el devenir de la humanidad, Balmes lo interpreta en clave de progreso. Esto supone una perspectiva evolucionista y, al mismo tiempo, la constatación de una conciencia histórica. Muy probablemente con ello, también, Balmes encuentra una forma de fundamentar la efectividad del significado que él otorga a la categoría de progreso unido al orden, a las realizaciones concretas que son indisociables de la posibilidad de la idea, y al mismo anhelo de perfección común a la humanidad, sin desestimar el concepto de providencia divina: "No somos escépticos con respecto a los destinos de la humanidad, la providencia no ha lanzado al linaje humano sobre la tierra para marchar al acaso, a tientas, sin camino y sin norte; hay en el corazón de la sociedad un anhelo de mejora y de perfección como lo hay en el de todo individuo; pero aberraciones lamentables la apartan del buen sendero, y, si adelanta un paso en su carrera, es sólo después de grandes sufrimientos, de inmensos rodeos" (9).

Balmes desea la actividad y el desarrollo de las facultades humanas unidas al orden y al concierto de la sociedad. No se trata de un progreso romántico, ni tan siquiera utópico, sino ínsito en todo aquello que el hombre puede hacer con sus manos o disponer con el sentido común: "Queremos actividad, queremos desarrollo de las facultades del hombre, queremos movimiento, pero no vago, no convulsivo, no tumultuoso; gústanos una civilización variada, rica, pródiga de hermosura como la naturaleza, pero en que haya unidad y concierto, que sin embargar el movimiento, sin impedir el desarrollo, produzca el bien, la belleza y la armonía" (10).

Las potencialidades anteriores encontrarán su desarrollo en la medida en que sean articuladas de forma armónica.

De ahí que el progreso sea indisociable del orden social. Hemos mencionado que en la biblioteca de Balmes figuraba la *Estética* de Hegel. De algún modo, en el orden balmesiano no dejan de ser resonantes las claves con que Hegel se refiere a la armonía: "La armonía es una relación entre elementos diversos formando una totalidad, y cuyas diferencias que son de cualidad, tienen su principio en la esencia de la cosa misma. Esta relación -que contiene aquélla de la conformidad a la ley, dejando detrás de sí la simple igualdad o la

repetición alternativa- es tal, que las diferencias entre sus elementos no aparecen sólo como diferencias u oposiciones, sino como formando una unidad cuyos términos concuerdan interiormente. Este acorde constituye la armonía" (11).

3*) El progreso y el orden, condiciones fundamentales de la civilización.

Tesis, indisociable de la anterior, y en la que Balmes comparte con alguna diferencia de matiz la tesis de Comte: "El progreso es el desarrollo del orden" (12). La afirmación de Balmes sitúa orden y progreso como condiciones equiparables y, a su vez, sustentadoras de una tercera categoría: la civilización: "El progreso constituye, tanto como el orden, una de las dos condiciones fundamentales de la civilización moderna" (13).

Podríamos estar como en la primera tesis, ante una afirmación que supone un juicio de valor. Pero en su trasfondo se halla, de algún modo, todo el conocimiento histórico de Balmes, y sus observaciones cotidianas acerca de los resultados de los cambios bruscos y las revoluciones, junto a las lecturas del pensamiento posterior a la Revolución de 1789, entre ellos De Bonald y De Maistre quienes, como afirma Tierno Galván, desarrollan un pensamiento pesimista, "postcatastrófica", que "reniega de los cambios y suspira por el Antiguo Régimen" (14).

Estas lecturas pudieron servir como punto de referencia negativa en el convencimiento de Balmes acerca de la necesidad de los cambios legítimos, sin perder por ello la confianza en la sociedad, para llevarlos a término, cuando están bien orientados.

Igualmente, se percibe una diferencia importante en los planteamientos de Balmes y Comte respecto a la concepción política e intelectual del Orden. Más dirigida desde el poder espiritual y con mayor pretensión de regulación social en Comte que en nuestro autor, como es evidente en la teoría sobre el papel del sacerdote y los límites del gobierno civil expuesta por Comte en el *Sistema de Política Positiva* (15).

Por otra parte, no podemos desestimar el papel jugado en la confianza balmesiana sobre la autorregulación social, por el saber del sentido común, basado en el conocimiento de la vida cotidiana, elaborado intersubjetivamente, y del que ya hemos

hablado. Cuya unidad se hace extensiva tanto a la ciencia, como a la verdad o a la salud: "¿Qué es la virtud? Un orden, un concierto, subordinados a la gran unidad. (...) ¿Qué es la ciencia? Un orden, un concierto, dependientes de la unidad, del principio generador de los conocimientos. (...) ¿Qué es la salud? Un orden, un concierto, dependientes de la unidad que armoniza las funciones y las hace contribuir a un mismo objeto, cada cual a su modo. (...) Todos los seres así que se apartan de la unidad a que están sometidos, pierden en cierto modo su naturaleza; porque ésta no consiste precisamente en la esencia que los constituye, sino que abarca todas las facultades cuyo ejercicio forma el complemento del mismo ser, y le hace alcanzar el objeto a que está destinado" (16).

De ahí que en el desarrollo armónico hacia la unidad esté la posibilidad del orden, y que para la consecución del progreso sea determinante contar con un análisis relacional, hermenéutico, de todos los elementos interdependientes, pues en Balmes el orden no es tanto objeto de *definición* como de *descripción*. En definitiva, descripción de seres y relaciones: "Es muy frecuente hablar de perfección, de perfectibilidad, de ley del progreso, sin distinguir nada, sin fijar nada, sin expresar si se trata de las sociedades tomadas en particular o en conjunto, es decir, sin determinar si la ley cuya existencia se afirma rige en toda la sociedad o tan solamente es propia del género humano considerado con abstracción de esta o aquella de sus partes" (17).

El orden cobra tal realidad que Balmes llega a definir el mal deslindándose, en parte, de la tesis tomista admitida, habitualmente, por la filosofía cristiana. Pues, exige que el bien vaya unido a la armonía, y afirma que no siempre el mal puede equipararse a la privación del bien.

Por el contrario -admite-, el mal puede ser ocasionado por la carencia del orden, debida a no haberse establecido las adecuadas relaciones según el orden natural de las cosas: "Aunque toda realidad se pueda llamar un bien en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la Naturaleza y relaciones del sujeto al que pertenecen. (...) La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal. ¿Quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente?. La falta de una realidad sólo es un mal cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razón no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es la falta de la vista; pero un monstruo con tres pies tiene un mal, que es la sobra de un pie. Sin embargo, conviene observar que, aun en tales casos, también el mal produce una falta, puesto que la realidad sobrante no es un mal, sino porque quita la armonía, el orden, y el orden en los seres es una realidad. (...) Ahora podemos definir el mal diciendo que es la perturbación del orden" (18). El mal se concreta como el resultado de una relación inadecuada.

La explicitación del orden y la relación, realizada por N. Luhmann, en el contexto de la moderna teoría social, no deja de estar en consonancia con el planteamiento de Balmes sobre la relación, el orden y la armonía. Allí donde nuestro autor afirma el valor de la ideología católica, Luhmann situaría la función del condicionamiento autorregulativo del sistema, al que ya hemos aludido (19).

4ª- El progreso va unido a la perfección de la sociedad y a la perfección del hombre.

A propósito de la idea, ya señalada, de la perfección de la sociedad, en *La Civilización*, y sobre la definición que hace François Guizot, "el desenvolvimiento de la actividad social y el de la vida particular" (20), Balmes plantea: "¿Pero en qué consiste este desenvolvimiento? ¿Le hay de varias clases? ¿Son todas igualmente buenas? ¿Dónde está el bien? ¿Dónde el mal? ¿Dónde lo mejor? ¿Dónde lo peor? He aquí las cuestiones que se ofrecen desde luego al oír la palabra desenvolvimiento, he aquí los puntos que debiera dilucidar Guizot y que, sin embargo, deja intactos" (21).

Continúa Balmes afirmando que para el avance de las ciencias sociales es necesario precisar el sentido con que se usan los términos. Exigencia en la que insiste, de forma recurrente, en toda su obra. En la *Filosofía elemental*, al precisar el significado de la palabra progreso, considera que éste no puede ser otro que la perfección del hombre y de la sociedad, pues al ser ambos interdependientes, tal ocurre con su progreso y perfección.

Será el hombre, quien mejorando su acción, manteniéndose en el orden y la armonía, y estando atento a todos los elementos que han de considerarse para que ambos supuestos no

sean cuestionados, propiciará el desarrollo de la sociedad; y la perfección de ésta a su vez incidirá en el progreso del primero. Y esto no lo sabemos mediante apreciaciones personales, sino con la constatación de los hechos concretos. La perfección de la sociedad, igualmente, se identificará con el bien público, en cierto modo el "bien común" del pensamiento escolástico: "El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad. ¿En qué consiste la perfección? La sociedad es una reunión de hombres; esta reunión será tanto más perfecta cuanto mayor sea la suma de perfección que se encuentre en el conjunto de los individuos y cuanto mejor se halla distribuida esta suma entre todos sus miembros. La sociedad es un ser moral; considerada en sí, y con separación de los individuos, no es más que un objeto abstracto; y, por consiguiente, la perfección de ella se ha de buscar, en último resultado en los individuos que la componen. Luego la perfección de la sociedad es, en último análisis, la perfección del hombre; y será tanto más perfecta cuanto más contribuya a la perfección de los individuos" (22).

Dicho de una forma más explícita: "Ahora podemos señalar exactamente el último término de los adelantos sociales, de la civilización y de cuanto se expresa por otras palabras semejantes, diciendo que es: La mayor inteligencia posible, para el mayor número posible; la mayor moralidad posible, para el mayor número posible; el mayor bienestar posible, para el mayor número posible" (23).

Fijándose los anteriores parámetros de forma concreta: "La perfección de la sociedad consiste en la organización más a propósito para el desarrollo simultáneo y armónico de todas las facultades del mayor número posible de los individuos que la componen. En el hombre hay entendimiento, cuyo objeto es la verdad; hay voluntad, cuya regla es la moral; hay necesidades sensibles, cuya satisfacción constituye el bienestar material. Y así, la sociedad será tanto más perfecta cuanto más verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral a su voluntad, más cumplida satisfacción de las necesidades materiales" (24).

En los textos anteriores, notamos cierta resonancia de Jeremy Bentham, Saint Simon y Condorcet:

a) La propuesta saintsimoniana de organizar la sociedad del mejor modo posible para todos los ciudadanos: "Éstos -los

hombres- deben organizar su sociedad del modo que resulte más ventajoso para el mayor número; deben proponerse como meta de todos sus trabajos, de todas sus acciones, el mejorar lo más pronta y completamente posible la existencia moral y material de la clase más numerosa" (25).

b) El deseo de perfección y de mejora de la humanidad mediante el desarrollo del bienestar y la instrucción, defendido por Condorcet.

c) El concepto de bienestar material incluido en la trilogía de valores que debe orientar tanto la vida y el interés privado, como la acción social, en clara alusión a las ideas de Adam Smith, de J.S. Mill y de J. Bentham, cuya influencia, como ya hemos mencionado, sobre Balmes recoge Salvador Giner.

Balmes pudo tener acceso a las teorías de Adam Smith, a través de la lectura de la traducción castellana de Martínez de Irujo (1814) del *Compendio de La Riqueza de las Naciones* realizado por Condorcet. Como veremos, al analizar la disonancia entre progreso y revolución, al menos, dos ideas mencionadas en el *Compendio* aparecen posteriormente en la obra de Balmes.

Del mismo modo, es posible que Balmes conociera las teorías de Bentham, a través de los escritos de otros autores. Cabe destacar que la obra de Bentham había ejercido una cierta influencia en los delegados de las Cortes de Cádiz. Existía una traducción francesa (París, 1823) de los *Ensayos sobre la situación política de España, la constitución y el nuevo código español* y Toribio Núñez había publicado en Madrid (1835) su obra *Ciencia social según los principios de Bentham*, en la que se fundamenta el valor de la legalidad en la utilidad general, identificándose la moralidad con las acciones útiles al "bien estar" (26) general.

En el planteamiento de Balmes los tres aspectos, la inteligencia, el bienestar y la moralidad son indisociables. La inteligencia irá unida a la educación y al nivel de instrucción de la población; sin llegar a la exigencia generalizada de Condorcet, pero más allá que De Bonald, Balmes insiste en el interés que deben tener los gobernantes en la educación primaria: "Uno de los primeros cuidados que han de ocupar a los gobernantes y a todos los que, teniendo

alguna influencia directa o indirecta sobre la sociedad, se interesan por el bien de sus semejantes, es sin duda la instrucción primaria" (27).

No se plantea una instrucción semejante para todos los ciudadanos, no tendría sentido hacerlo para la enseñanza superior, pues cada persona debe educarse según la profesión que habrá de desempeñar en la sociedad. Pero, en cualquier caso, Balmes exige dos condiciones a cualquier proceso educativo: a) la consonancia con los hechos reales evitando caer en la abstracción, y b) su no disociación de la enseñanza religiosa y de la moralidad. Si el desarrollo de la inteligencia no va unido a la mejora de la moralidad no hay progreso posible.

La insistencia en la educación, no deja de manifestar un cierto perfil ilustrado en el propósito de Balmes. Igualmente, recurrente en distintos pasajes de su obra:

a) La incidencia de la educación y la instrucción en el desarrollo de la ciencia y de la sociedad: los dos "grandes gérmenes de toda organización social, la educación y la instrucción" (28).

b) Interdependencia de la ciencia y la educación: "*Cuando la ciencia en un país es un enigma, la educación y la instrucción han de ser un caos*" (29).

c) Necesidad de incluir en la instrucción de los jóvenes los estudios matemáticos: "*¿Sabéis dónde está el verdadero peligro de la juventud? En la ignorancia, en esa ignorancia que, no sabiendo cómo acallar el corazón que clama continuamente por algún objeto, no atinando presentarle nada de grande, nada de útil, nada que no sea diversión y placeres, embota los ingenios más penetrantes, malogra las índoles más bellas, y, abriendo en el corazón todavía tierno la llaga de la corrupción y del orgullo, le inhabilita para todo lo bueno, franqueándole ancha puerta para los mayores extravíos*" (30).

d) La actualización de la enseñanza y la formación profesional, a la que ya hemos aludido, dentro de las medidas propuestas por Balmes para mejorar la situación de la industria en Cataluña (31).

Por otra parte, no deja de ser novedosa, e interesante, la inclusión del bienestar dentro de los tres ingredientes fundamentales para la consecución tanto de un mayor grado de felicidad humana, como de un nivel más alto de civilización: "Quítese una cualquiera de estas condiciones, y la perfección desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no se podría llamar perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho más todavía si abundando de bienestar material fuese inmoral e ignorante" (32).

Así, la idea de Balmes sobre el progreso se aparta de una concepción exclusivamente materialista. Enfoque que -argumenta- desdice de la auténtica naturaleza del hombre y de la sociedad.

5ª) Una monarquía con fuertes poderes intermedios, la mejor forma de gobierno para garantizar el progreso y la estabilidad.

Balmes recela de los partidos políticos, en cuanto que -considera- generalmente acaban constituyéndose en camarillas de defensa, únicamente, de intereses particulares.

Un poco en la línea de Montesquieu, pero no en lo que se refiere estrictamente a la división de poderes, Balmes desarrolla una defensa continua de la monarquía como órgano de control y de poder; fiando en sus características, y en las cualidades de la persona del monarca, los aspectos positivos que harían de ese régimen el mejor para la sociedad.

Montesquieu, en *Del Espíritu de las Leyes*, señala las ventajas del gobierno monárquico, sobre las demás formas de organización política. "El gobierno monárquico tiene una gran ventaja sobre el republicano: como una sola persona lleva todos los asuntos, hay más prontitud en la ejecución. Pero como esta prontitud podría degenerar en apresuramiento, las leyes exigirán cierta lentitud, pues no sólo deben favorecer a la naturaleza de cada constitución, sino también remediar los abusos que podrían resultar de dicha naturaleza. (...) El gobierno monárquico tiene una ventaja sobre el despótico: corresponde a su naturaleza el tener varios órdenes dependientes de la constitución, por lo cual el Estado es más fijo, la constitución más inquebrantable y la persona del que gobierna está más segura" (33).

Una idea semejante sobre la función de la monarquía parece traslucirse de los *Escritos políticos* de Balmes, en cuanto institución mediadora y capaz de frenar las decisiones de quienes controlan el poder en cada momento determinado. Es precisamente la connivencia entre los poderes ejecutivo y legislativo, controlados únicamente por un partido, uno de los peligros más claros para el mantenimiento de la estabilidad, el orden y el progreso social: "No hemos querido Cortes ni perturbadoras ni esclavas de los ministros, porque lo primero trae consigo la anarquía, y lo segundo falsea la institución; pues que en vez de templar fortalece el despotismo ministerial, rodeándole de una apariencia de representación, y acostumbra a la apariencia y a la villanía" (34).

Igualmente, Balmes, como ya hemos señalado, comparte con Montesquieu y F. Guizot la convicción sobre la relevancia de los poderes intermedios en el mantenimiento de la estabilidad social. Poderes en los que Montesquieu sitúa a la nobleza y Balmes a las instituciones católicas; si bien, como veremos más adelante, el mismo Balmes empieza a atisbar en la fuerza de las asociaciones civiles una forma nueva de incidir en la sociedad y, de algún modo, en el poder. En cualquier caso, los poderes intermedios serán fundamentales para que los gobiernos, de uno u otro signo, no se extralimiten.

Y para ello, Balmes, al igual que Guizot (35), considera que deben ser fuertes y estar entroncados en la realidad social. Guizot no plantea con claridad cuáles han de ser dichos poderes, ante la inmersión de la sociedad francesa en la democracia. Balmes no acaba de aceptar que el poder real de la sociedad española (el que orienta, programa, dirige y controla) haya de ser sólo político, y se mantiene en la exigencia de dar salida a los auténticos poderes sociales.

En definitiva, al igual que Guizot y Montesquieu, Balmes se manifiesta en contra de la concentración de poder en un único sistema. De ahí, que defienda una monarquía capaz de moderar el excesivo predicamento, bien sea de los partidos que compiten por el poder, bien sea del propio sistema si se aparta excesivamente de la realidad social o si sus intereses entran en conflicto con los de otras instituciones, e incluso, con los del pueblo.

La monarquía habrá de ser necesariamente preconstitucional, pues no podrá fiarse a la decisión democrática, como expresa

Varela Suances: "Balmes concibe a la monarquía como a una institución preconstitucional, esto es, posterior e inferior a las leyes fundamentales o constitución material, pero anterior y superior al documento jurídico o constitución formal. El esquema que Balmes defiende es, pues, el de una monarquía en la que el Rey debía desempeñar un papel clave tanto jurídica como políticamente. Una monarquía limitada (entre la absoluta y la constitucional) como la otorgada en Francia en 1814" (36).

6ª- Carácter negativo de la revolución y confianza en la evolución.

Balmes constata uno de los peligros mayores de las sociedades modernas en la anarquía a que ha dado lugar la confusión de los principios y de las clases sociales, propia de las sociedades industriales, una vez que se han perdido los principios rectores de la moral: "El peligro que amenaza a las sociedades modernas no es la esclavitud, sino la anarquía, siendo conducidas a ella por dos causas: la una su misma organización material, y la otra su estado moral" (37). Fuerza es, así, que exista una "acción directriz, rápida, vigorosa, acertada y, al mismo tiempo, muy suave" (38), que para Balmes no será otra que una monarquía tolerante, que prevea los cambios necesarios y que evite, por encima de todo, la revolución.

Como ya vimos en el capítulo anterior, la revolución es una forma más de exageración que coarta y yugula la evolución natural de la sociedad. Por otra parte, cuestiona la estabilidad y el orden social al ser contraria a la justicia, y a la observancia de la ley; sumiendo a la sociedad en la incertidumbre, la violencia y la confusión. De ahí que nada bueno pueda esperarse de la revolución: "Difícil sería indicar un pensamiento de gobierno, un beneficio administrativo, una mejora social, un adelanto en las ciencias y artes, acontecimientos grandes, hechos gloriosos, brotando en el seno de la revolución" (39).

Se manifiesta en el planteamiento balmesiano una notoria diferencia respecto al enfoque realizado por los tradicionalistas franceses. Los argumentos de Balmes se sitúan en los hechos concretos y en la experiencia del trabajo cotidiano, frente a los juicios de valor, a menudo radicales, de otros autores contemporáneos, como los proferidos por De Maistre, en los que se descalifica a la

revolución connotándola de *diabólica*. Expresión ausente en el vocabulario de Balmes: "La revolución en Francia no se parece á nada de cuanto se ha visto en los tiempos anteriores: es diabólica por esencia, y jamás podrá extinguirse del todo sino por el principio contrario; y los franceses nunca podrán recobrar su lugar hasta que reconozcan esta verdad. El sacerdocio es lo más importante para el soberano" (40).

En línea con las afirmaciones anteriores, De Maistre identifica la posibilidad del mantenimiento de la monarquía con la existencia de una aristocracia fuerte que mantenga la distancia entre el trono y el pueblo: "Mientras una aristocracia pura, es decir, que profese hasta la exaltación los dogmas nacionales, rodee al trono, éste será invulnerable, aun cuando la debilidad y el error viniesen a sentarse en él: pero si la nobleza se emancipa, ya no hay salud para el trono, aunque lo ocupase San Luis o Carlomagno" (41).

En estos principios observamos una postura contraria a cualquier tipo de cambio, no sólo en lo que se refiere al avance de la democracia constitucional, sino también respecto al progreso y al desarrollo industrial, apenas perceptibles en la tarea del soberano. El centro de gravedad de la cultura no reside en la libertad y el progreso, sino en la autoridad y la tradición. A parte de la deformación de clase, en el planteamiento de De Maistre, como brillantemente señala Tierno Galván, "se eleva la tradición a categoría antagónica a la de progreso" (42), y se rechaza el apoyo del conservadurismo a "la conexión entre tradición y progreso, que había expresado con tanta solidez Burke" (43).

La influencia posterior de De Maistre en otros autores conservadores y tradicionalistas va ser, en parte, responsable de la consideración del progreso como un objetivo contrario al *interés* de una postura conservadora.

Balmes, que mantiene el vínculo ente tradición y progreso, no enjuicia explícitamente la teoría del Estado y la ideología propugnadas por De Maistre, si bien en algún momento, como ya hemos señalado, afirma que es mejor atenerse al planteamiento clásico sobre el poder y la teoría del Estado que a las teorías de De Bonald y De Maistre.

Al igual que sucede con la crítica a Chateaubriand, Balmes opta por fijarse en aquello que le interesa porque esté en consonancia con sus propias ideas y su intuición de

la realidad, al delimitar las mejores condiciones para el orden social. Entre éstas sitúa, indudablemente, la capacidad de progreso y el concurso en este empeño tanto de los poderes públicos como de las instituciones y de los ciudadanos capacitados para ello. En este sentido estaría más próximo no sólo a los planteamientos de Burke, sino también a los defendidos por Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776); autor no citado en su obra, pero cuya resonancia es palpable en algunos aspectos fundamentales.

Considera que las reformas, cuando son adecuadas, vienen a proseguir la evolución social además de evitar la inútil revolución que no se habría producido de haberse dado aquéllas.

Así, apuesta por una reforma dirigida, sobre la base de la moral y la aceptación de los reveses de la fortuna (44), de forma que se canalicen las fuerzas nuevas, dando salida a todos los intereses en juego, y oriente la marcha de la sociedad: "Cuando se crean fuerzas es necesario saber qué se hará con ellas, cómo se las ha de comunicar movimiento y dirección; de lo contrario, sólo se preparan rudos choques, agitación indefinida, desórdenes destructores" (45). Cambios que, por otra parte, para hacerse de un modo pacífico deben ser realizados por la autoridad legítima.

Uno de los nuevos elementos, que necesariamente han de ser tenidos en cuenta, es el auge de la industria y el comercio, que ha trastocado las antiguas relaciones sociales así como los intereses de la sociedad: "Es un hecho incontestable que en estos últimos tiempos han tomado la industria y comercio tan encumbrado vuelo y se han colocado en posición tan ventajosa y dominante que han llegado a crear en el centro de la sociedad como un poder de nueva clase, constituyéndose a la par elemento necesario de prosperidad y de ventura, y arma poderosa e indispensable para que los pueblos puedan entrar en ventajosa lucha en todo linaje de palenques" (46).

Con un cierto matiz funcionalista, Balmes explica el crecimiento de la industria y del comercio debido al desarrollo de la civilización y de las nuevas necesidades surgidas en su seno: "Pero, a medida que los pueblos fueron adelantando en civilización y cultura, a medida que sus comunicaciones fueron más frecuentes y extensas, creándose nuevas necesidades, nacieron desconocidos intereses, y desde entonces la industria y comercio empezaban a ser una

verdadera necesidad, un elemento imprescindible so pena de calamitosas consecuencias" (47).

Es curioso constatar que los textos anteriores pertenecen al *Discurso inaugural para la cátedra de matemáticas*, pronunciado por Balmes en 1837, lo que pone de relieve no sólo la coincidencia con las ideas de Saint Simon, Condorcet y Adam Smith, sino también el carácter temprano de las convicciones balmesianas sobre el desarrollo social y el progreso.

Smith encuentra la garantía para el desarrollo de las colonias en el libre comercio: "El comercio parece que es el agente más propicio para producir esta feliz revolución -la que se producirá cuando siendo todas las naciones igualmente fuertes, se respetarán unas a otras por el mutuo temor-, pues lleva consigo la comunicación de los conocimientos y de las mejoras respectivas" (48).

Balmes esgrime en *El Protestantismo* una idea semejante, si bien para demostrar, en contra de los luteranos, que el progreso y la democracia, de algún modo, tienen su origen en el desarrollo de la industria y el comercio. Lo que, a su vez, ha encontrado condiciones más favorables en los países católicos: "Examinó lo que sucedía en Europa antes de la aparición del protestantismo, y veo que, lejos de que embargarán semejante movimiento (el del comercio) las doctrinas e instituciones católicas, debían de favorecerlo; pues que a su sombra y bajo su protección se desenvolvían los intereses industriales y mercantiles de una manera sorprendente" (49). Se trata de una idea interesante que se anticipa en parte a debates posteriores sobre la viabilidad de la democracia en países no desarrollados, o sobre la viabilidad del desarrollo en países con regímenes no democráticos.

Curiosamente la idea de Balmes sobre la función del poder político, en las nuevas sociedades industriales, mantiene aún una consonancia mayor con las tesis de Adam Smith.

En su última obra, la *Filosofía elemental*, escrita con afán divulgativo, para ser estudiada en seminarios y Universidades católicas y que conoció sucesivas ediciones tanto en España, como en Francia y en Italia, afirma Balmes, sin especificar si se trata del Gobierno, de los partidos, o

del Monarca: "El poder político tiene dos funciones: proteger y fomentar; la protección consiste en evitar y reprimir el mal; el fomento, en promover el bien. Antes de fomentar debe proteger: no puede hacer el bien si no empieza por evitar el mal. Esto último es más fácil que lo primero; porque el mal, en cuanto perturba el orden de una manera violenta, tiene caracteres fijos, inequívocos, que guían para la aplicación del remedio. Todavía no se sabe con certeza cuáles son los medios más a propósito para multiplicar la población; es decir, que es un misterio el fomento de la vida; pero no lo es su destrucción violenta: el homicidio no da lugar a equivocaciones. La producción y distribución de la riqueza es un fin económico para el cual no siempre se han conocido los medios ni se conocen del todo ahora; pero la destrucción de la riqueza es una cosa palpable: desde el origen de las sociedades se ha castigado a los incendiarios. Los medios de adquirir una propiedad pueden estar sujetos a dudas; pero no lo está el despojo que el ladrón comete en un camino o asaltando una casa" (50).

Proteger y fomentar sería el lema con que podríamos resumir la propuesta de Balmes para los gobiernos y la Corona.

En *La riqueza de las naciones*, Smith se ocupa de las obligaciones del soberano. La primera es la de "proteger" la sociedad contra la violencia y la invasión de las demás naciones, de donde Smith deriva la necesidad de la fuerza militar (51).

La segunda "la de *proteger* en cuanto pueda á cada miembro de la sociedad contra la injusticia y la opresión de cualesquiera otro miembro, ó la de establecer una exácta administración de *justicia*" (52).

La tercera la "de hacer y mantener las obras y establecimientos públicos que puedan ser muy útiles, pero que son de tal naturaleza que ni un particular ni un corto número de individuos sacarían de ellos utilidad capaz de reembolsar las anticipaciones que hiciera, y por consecuencia no puede esperarse que ellos las hagan" (53).

A su vez, comprende cuatro artículos: obras para facilitar el comercio; establecimientos para la educación de la juventud; instrucción de gentes de todas las edades; y el cuarto relativo a los gastos necesarios para "sostener la dignidad del soberano" (54).

La consonancia de Balmes con las ideas de Smith, es un dato que hace sospechar la lectura de Balmes del *Compendio*

realizado por Condorcet. Con independencia de todo ello, y siguiendo la distinción realizada por Nisbet (55), progreso como *poder*, y progreso como *libertad*, parece evidente que la postura de Balmes sobre el progreso se situaría en una tercera, distinta, y complementaria a su vez, de las anteriores: el progreso como *desarrollo*, dentro de la cual el poder tendría vetado obstaculizar el desarrollo, que tampoco habría de ser sacrificado por el ejercicio de una libertad sin cortapisas.

7ª) Asociaciones y defensa conjunta de los intereses como medidas para conseguir el bienestar social.

Ya hemos definido la sociedad como un ser moral, en estrecha dependencia de los individuos que la constituyen. La sociedad habrá de regular y respetar los intereses de sus miembros, así como éstos los de aquélla.

Balmes presenta a lo largo de su obra la incidencia que tienen los intereses en el entramado de las instituciones sociales. Incluso llega a decir que son aquéllos quienes fundamentan las opiniones: "No es fácil opinar contra los propios intereses; éstos arrastran las opiniones" (56), y es sobre ellos donde, en numerosas ocasiones, se fundamentan las instituciones: "Nada queda de la ciencia revolucionaria; lo que resta son los efectos de la revolución, los intereses por ella creados, las instituciones que han brotado de esos mismos intereses y que desde luego han buscado en la región misma de la ciencia otros principios en que apoyarse, muy distintos de los que antes se habían proclamado" (57).

Cuando los individuos se asocian para defender sus intereses, y al mismo tiempo tienen una voluntad de unidad, de consecución de un mismo objetivo, estamos ante la "asociación como *unión* de voluntades" (58), que pueden ser tanto instituciones religiosas, como asociaciones civiles: "La reunión de los hombres en sociedad acarrea a los asociados inmensas ventajas. La seguridad individual es garantía contra las pasiones; los medios para la conservación de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la Naturaleza y hacerla contribuir a la satisfacción de las necesidades se multiplican con la asociación; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente participando todos de las ideas de todos. (...) Es así que la asociación es una condición indispensable para el progreso" (59). Éste es inviable sin el concurso de toda la sociedad y "el secreto de la fuerza social está en la reunión de las fuerzas individuales, en la asociación" (60). Pues, "en la

asociación, las fuerzas no se suman sino que se multiplican, y a veces la multiplicación no puede expresarse por la ley de los factores ordinarios. La fuerza de diez unida a otra de diez no hace sólo veinte, sino ciento, y a veces mucho más" (61).

Encontramos en los puntos anteriores una relativa defensa del corporatismo, al que Balmes encuentra precedentes en los gremios medievales surgidos de la mano de las instituciones eclesiásticas, junto a algunas ideas que anticipan el discurso sobre el papel desempeñado por la sociedad civil en el desarrollo de la colectividad.

En resumen, podría decirse que la postura de Balmes se elabora en un sincretismo pragmático que en ocasiones adolece de excesivas obviedades. Como ya hemos mencionado, en el curso de la presente Tesis, Balmes no enfrenta la contradicción. Más bien, trata de sortearla mediante la concinación de todos los elementos en juego.

Los aspectos de su teoría sobre el progreso se encuentran en todas sus obras. Como sucede con otros temas, Balmes careció del tiempo necesario para hacer una articulación sistemática de sus ideas. En sus labores de apologeta, publicista, periodista polémico y analista de la industria y la sociedad catalanas, Balmes trata de responder a los interrogantes planteados por las nuevas situaciones, en la doble mira de mantener la estabilidad y el desarrollo social, sin que por ello se vean postergados el prestigio y la función social de la Iglesia católica.

Enriquece su propuesta con la experiencia de los movimientos de trabajadores industriales en Cataluña, considerando positivo en sí mismo todo aquello que mejore la organización del trabajo y de la sociedad, siempre que, como ya hemos mencionado, los fines de las asociaciones sean sociales y no políticos.

En consonancia con los argumentos del liberalismo se manifiesta en contra de la eliminación de la propiedad privada, así como de la intervención del Estado en la economía, mientras, por otra parte, recogiendo alguna idea del pensamiento socialista, confía en la autoayuda colectiva y en el logro del equilibrio, entre las clases, dentro de la nueva sociedad industrial.

Afirma Luis González Seara (1971) que "el científico es

también un ciudadano, que no puede separar radicalmente sus distintos roles en la sociedad, ni olvidarse de la responsabilidad que le corresponde por las consecuencias de sus acciones aunque sean de orden científico. Pero siendo consciente siempre de que una cosa es el compromiso y otra la deformación ideológica intencional de la ciencia para obtener determinados resultados. Ahí es donde no puede llegar el "compromiso", si uno quiere ser un "científico" (62).

Balmes no pretendió ser un científico, sí un ciudadano comprometido con las causas a las que se mantuvo, siempre, fiel y con el intento de mejorar, en lo posible, el conocimiento de la realidad y las condiciones de vida de sus conciudadanos. En el momento en el que escribe resultaba, aún, muy difícil distinguir entre juicios de valor y verdades científicas; pues, a menudo, las investigaciones de la ciencia venían propiciadas por los juicios axiológicos realizados desde la filosofía, o la teoría social, a fin de explicar *racionalmente* las continuas disrupciones a las que la vida del hombre era sometida.

Notas. Tercera parte. Capítulo 6º.

(1) Vide AUHOFER, H. La sociología de Jaime Balmes, op. cit., (págs. 213,215).

(2) BALMES, J. Pensamientos, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 332).

(3) Vide PARSONS, T. (1976): El sistema social, op. cit., (págs. 17 y 60).

(4) Vide LUHMANN, N. Sociedad y sistema: la ambición de la teoría, op. cit., (págs. 123-124).

(5) BALMES, J. Situación en España. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (págs. 58-59).

(6) BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 643 y sigs.).

(7) BALMES, J. Pensamientos, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 341).

(8) BALMES, J. Situación en España. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 58).

(9) BALMES, J. La civilización. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 462).

(10) BALMES, J. La civilización. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 463).

(11) HEGEL, (1980) De lo bello y sus formas. Estética. Traducción de M. Granell. Madrid, Austral-Espasa Calpe, (pág. 78).

(12) COMTE, A. Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal, op. cit., (pág. 135).

(13) COMTE, A, Discurso sobre el espíritu positivo, op. cit., 1ª parte, cap. II, párrafo 18. (pág. 37).

(14) TIerno GALVÁN, E. Tradición y modernismo, op. cit., (págs. 84 y sigs.).

- (15) Vide COMTE, A. (1854): **Système de Politique Positive**. Oeuvres, IV. Paris, Carillan-Goeury et V. Dalmont. Reimpresión de Anthopos, Paris, 1970, cap. IV, (pág. 344).
- (16) BALMES, J. **Consideraciones filosófico-políticas**, en "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 342).
- (17) BALMES, J. **La transición social**, en "Cartas a un escéptico". Obras Completas V, op. cit., (pág. 317).
- (18) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (pág. 370).
- (19) Luhmann. Vide nota (32) capítulo 1ª, 3ª parte.
- (20) BURY, J.B. **La idea de progreso**, op. cit., (pág. 247).
- (21) BALMES, J. **La civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 458).
- (22) (23) (24) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (pág. 445).
- (25) SAINT SIMON, H. de, **El Nuevo Cristianismo**, op. cit., (pág. 8).
- (26) NÚÑEZ T. (1835): **Ciencia Social según los principios de Bentham**. Madrid, Imprenta Real, (págs. 2 y sigs.).
- (27) BALMES, J. **Instrucción primaria**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 602).
Vide BALMES, J. **La civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (págs. 474 y sigs.).
- (28) BALMES, J. **La civilización**. "Estudios sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 460).
- (29) BALMES, J. **La civilización**. "Estudios Sociales". Obras Completas V, op. cit., (pág. 461).
- (30) BALMES, J. **Discurso inaugural matemáticas**, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 573).
- (31) Vide nota (67), cap. 4ª, 3ª parte.

(32) BALMES, J. *Filosofía elemental*, op. cit., (pág. 445).

(33) MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, op. cit., parte 1ª, lib. V, (pág. 43).

(34) BALMES, J. *La nación y los gobiernos*. "Escritos políticos". Obras Completas VII, op. cit., (pág. 16).

(35) GUIZOT, F. (1981): *De la Democracia en Francia*. (1849) Traducción, introducción y notas de D. Negro Pavón. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (pág. 180).

(36) VARELA, J. *Selección de textos y estudio preliminar a "Política y Constitución de Jaime Balmes"*, op. cit., (pág. 44).

(37) (38) BALMES, J. *Situación en España*. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 83).

(39) BALMES, J. *La esterilidad de la revolución Española*. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op., cit., (pág. 221).

(40) DE MAISTRE, J. de, (1856): *Del Papa, seguida de la obra de la Iglesia Galicana, en sus relaciones con la Santa Sede*, op. cit., (pág. 35).

(41) DE MAISTRE, J. de, (1856): *Del Papa, seguida de la obra de la Iglesia Galicana, en sus relaciones con la Santa Sede*, op. cit., (pág. 36).

(42) (43) TIerno GALVÁN, E. *Tradición y modernismo*, op. cit., (pág. 91).

(44) Vide BALMES, J. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 475).

(45) BALMES, J. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 475).

Vide BALMES, J. *Los partidos políticos*. "Escritos políticos". Obras Completas VI, op. cit., (pág. 478).

(46) BALMES, J. *Discurso inaugural matemáticas*, en "Primeros escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 564).

(47) BALMES, J. *Discurso inaugural matemáticas*, en "Primeros

escritos". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 565).

(48) CONDORCET, Marqués de (1814): **Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"**, op. cit., (pág. 184).

(49) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 633).

(50) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (pág. 446).

(51) *Vide* CONDORCET, Marqués de, **Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"**, op. cit., (pág. 207).

(52) CONDORCET, Marqués de, **Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"**, op. cit., (pág. 211).

(53) CONDORCET, Marqués de, **Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"**, op. cit., (pág. 215).

(54) CONDORCET, Marqués de, **Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"**, op. cit., (pág. 216).

(55) *Vide* NISBET, R. **Historia de la idea de progreso**, op. cit., (pág. 253).

(56) BALMES, J. **Pensamientos**, en "Miscelánea". Obras Completas VIII, op. cit., (pág. 333).

(57) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (págs. 290,291).

(58) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 323).

(59) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (págs. 443,444).

(60) BALMES, J. **El protestantismo comparado con el catolicismo**. Obras Completas IV, op. cit., (pág. 413).

(62) BALMES, J. **Filosofía elemental**, op. cit., (pág. 442).

(63) GONZÁLEZ SEARA, L. **La Sociología aventura dialéctica**, op. cit., (pág. 368).

CONCLUSIONES.

En el transcurso del presente trabajo hemos podido constatar el carácter eminentemente sociológico tanto de la figura como de la teoría de Jaime Balmes, que sintetizamos en tres aspectos: 1) la figura, 2) la obra, 3) los conceptos claves de su mentalidad sociológica: el método, el sentido común, el orden social, y la teoría del progreso.

1) LA FIGURA DE JAIME BALMES.

1.1. Por el trabajo realizado, por el objeto de estudio elegido, el método y la perspectiva con que enfrenta su acción, podemos considerar a Jaime Balmes como el primer gran teórico social de nuestro país, y uno de los iniciadores en la aplicación de la estadística y el método positivo a los estudios sociales. Por lo tanto, uno de los primeros sociólogos españoles.

1.2. No es una figura contraria a los nuevos tiempos, procede de una familia de pequeños industriales catalanes cuyos intereses son vigentes para él durante toda su vida. Hombre abierto a las preocupaciones del tiempo en el que vive, comparte las expectativas, preocupaciones e intereses de los primeros industriales de Cataluña.

Por otra parte, Balmes se mantiene fiel a las ideas de la religión y a los intereses de la Iglesia católica, a la que permanece vinculado como sacerdote, en unos años críticos de una gran inestabilidad política, y en el entramado del conflicto relativo a la desamortización eclesiástica.

Ambos factores interactúan en el enfoque sociológico y en el compromiso político-social asumido por Balmes, en el momento en que escribe su obra.

1.3. De ahí que no pueda considerársele reaccionario, sino más bien conservador y reformista. Podría decirse que es tradicionalista, únicamente si entendemos que selecciona o recoge algunos aspectos de la tradición -los relacionados con el dogma católico o la monarquía preconstitucional-, pero no en el sentido de un tradicionalismo que englobe otros aspectos de la realidad, como la pervivencia del Antiguo Régimen. Balmes comparte la preocupación del pensamiento francés del momento tendente a atajar la revolución y a situar las bases de la estabilidad social, inherentes al progreso. No duda del poder de la razón, sino que se manifiesta contrario al uso que los ilustrados han hecho de

ella, pero no deja de compartir él mismo algunas de las ideas colaterales a la Ilustración, como el valor de la instrucción y la posibilidad del progreso. Por lo que se le puede situar en el ámbito delpensamiento europeo conservador, anterior a 1848.

1.4. Del mismo modo, la perspectiva de Balmes no viene dada tanto por un enfoque gnoseológico, cuanto de una seguridad vital sobre el carácter efectivo de la *naturaleza de las cosas*, en cada uno de los órdenes de la vida humana. Convencimiento en el que se fundamenta el poder que otorga a la *razón* cuando va unida al *sentido común*.

1.5. En los aspectos teóricos y metodológicos, existen evidentes coincidencias con el planteamiento de otros autores como es el caso de W. Dilthey, respecto a la interdependencia entre los factores físico-naturales y los aspectos histórico-sociales, si bien ambos tipos son estudiados por ciencias distintas. Al igual que Dilthey, Balmes defiende la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales: si bien todas deben ser estudiadas con el rigor y la exactitud que caracteriza a las primeras, a las segundas ha de aplicárseles, igualmente, el análisis multicausal y la interpretación comprensiva en relación a la naturaleza de su objeto.

1.6. En los aspectos sociales, predomina una actitud conciliadora, basada en la observación y el conocimiento de los hechos, junto al deseo de *compaginar* todos los intereses en juego.

Hay que tener en cuenta que Balmes vive con anterioridad a 1848, en unos años críticos pero optimistas, cuando aún es posible creer en el poder de la razón *positiva* para dirimir los conflictos. Aún no habían estallado con toda su virulencia las contradicciones propias del capitalismo de mediados del XIX, y Balmes fiaba excesivamente en la voluntad de la burguesía. Se adelantó con sus previsiones sobre la gravedad de la cuestión social, y también, en más de un siglo, con su teoría conciliadora, basada en la mediación de intereses. Sin embargo, es *idealista* al pensar que es posible una salida al conflicto social, en el siglo XIX, que de uno u otro modo no contemple la lucha de clases.

1.7. Las ideas de Balmes son relegadas en los años posteriores a su muerte. En parte, debido a tratarse de una figura hasta cierto punto sujeta a paradojas y

contradicciones.

La defensa de su independencia personal, el no haberse integrado en un grupo expreso en Cervera o en Barcelona, junto a la fidelidad al Papa, el hecho de ser un clérigo sin ser totalmente escolástico o tradicionalista, el no escribir en catalán y defender a la monarquía española, el pertenecer a la fracción más conservadora dentro del partido moderado, el referirse a temas que eran más significativos en Europa que en España, pueden ser algunas de las causas de esta situación.

Tampoco podemos olvidar que no forma escuela, quizás por no lograr en ningún momento una cátedra en la Universidad, o por morir excesivamente joven, o por su actitud pragmática, utilitarista, de ocupar su tiempo en algo que él consideraba necesario y útil en el momento. Mas, también, cabe suponer que no fue reconocido ni por los escolásticos inmediatamente posteriores, ni por el krauso-positivismo de finales de siglo.

2) LAS OBRAS.

2.1. Las obras, que hemos mencionado en la presente Tesis, están directamente relacionadas con la problemática social, sea en los aspectos teóricos, sea en los prácticos; en ellas, **hemos destacado:** *El Protestantismo*, Pío IX, *Observaciones*, *Escritos políticos*, *Estudios sociales*, *Cartas a un escéptico*, *Miscelánea*, *Plan de enseñanza para la cátedra de matemáticas*, los libros I, II, III, IV y VI de la *Filosofía fundamental*; la lógica y la ética en la *Filosofía elemental*; *El Criterio* y el contenido de los artículos de *La Civilización*, *La Sociedad* y *El Pensamiento de la Nación*.

2.2. Las características más generales de estas obras son:

- El interés por los hechos sociales, lo que hace que incluso su obra apologética esté determinada por un intento de acomodación a la sociedad.

- Dentro del terreno conservador, es un apologeta moderno por los nuevos rumbos en que sitúa la defensa de los bienes del clero. Aspecto que, indudablemente, le diferencia de otros apologetas contemporáneos.

- La presencia de una vocación pedagógica, al mismo tiempo, reflexiva y pragmática, en relación a cada uno de los intereses tratados. Pedagogía del saber y de la práctica.

- El discurrir paralelo a su propia vida y al devenir histórico de nuestro país en la primera mitad del siglo XIX.

Balmes reacciona ante la demanda de los hechos, su

estilo no es siempre muy cuidado y la oportunidad de sus escritos se sitúa en su utilidad para defender las ideas o las posturas que le interesan. Con una actitud pragmática, convencido del carácter de mediación social de su obra, no mantiene un único campo de atención selectiva y de ahí la pluralidad de los temas tratados.

Los trabajos de prensa y los restantes *Escritos políticos* se orientan a una acción directa sobre la opinión pública en el afán de lograr objetivos concretos, tanto sociales: la modernización y el progreso de la sociedad dentro del orden, la moralidad y la utilidad pública, como políticos: la estabilidad de un régimen monárquico-conservador con escasa participación de los partidos políticos. Con lo que se pone de manifiesto la influencia de la ciencia social, podríamos decir la *operatividad* de la sociología.

3) LOS CONCEPTOS CLAVES DE LA MENTALIDAD SOCIOLÓGICA DE JAIME BALMES.

3.1. El método: La exigencia de atenerse a los hechos.

3.1.1. Balmes recoge en los problemas del tiempo presente y en la práctica cotidiana, en las necesidades de los grupos a los que pertenece -la Iglesia, los planes de estudio, las repercusiones sociales de la primera industrialización catalana, la defensa de la tradición católica- las inquietudes y los supuestos fundamentales de su pensamiento. Esto hace que sitúe el objeto del análisis en los hechos sociales.

3.1.2. Demuestra tener, a lo largo de su obra, las condiciones exigidas a un investigador social: capacidad de observación, atención selectiva y reflexión hermenéutica, sin desestimar las referencias históricas. A la par que -dentro de las coordenadas de su época- hace uso del método positivo.

3.1.3. En el enfrentamiento de los temas, en el análisis realizado, trata de atenerse a la realidad de los hechos. La observación y la atención reflexiva se unen al uso de relaciones de causa-efecto, al establecer comparaciones o al referirse a la experiencia. La pretensión de rigor y exactitud viene dada por la ausencia de arbitrariedad con que, en principio, Balmes quiere situar el planteamiento de los problemas.

La utilización temprana de la estadística viene a ser un

dato más de su deseo de claridad, precisión y concisión.

Resumidas, las claves del método son las siguientes: a) la inducción sobre la base de la observación y la atención selectiva; b) la búsqueda del rigor y la exactitud, dentro de un cierto positivismo; c) el pensamiento reflexivo en la combinación y la contrastación de los datos; y d) el intento de comprensión hermenéutica de los hechos históricos. Todo ello mediatizado por la aplicación del sentido común, y siguiendo las leyes de la formación intelectual tipificadas por Balmes: objetividad, armonía, buena percepción y atención.

3.1.4. La utilización de métodos cuantitativos sin obviar la interpretación hermenéutica, sitúa la obra de Balmes en la línea de una sociología armónica, al margen de cualquier hipertrofia.

3.2. El sentido común.

3.2.1. El carácter indudable del sentido común, basado en las objetivaciones racionales compartidas de la vida cotidiana, hace de éste la última garantía de la aplicación del método balmesiano. La practicidad, la atención a los hechos, la mediación empírica, cualidades del *sentido común*, son recogidas por Balmes de la propia cultura catalana y de la obra del Padre Buffier, Andrés de Guevara i Basoazabal y Thomas Reid a través de Dugald-Stewart.

3.2.2. Balmes utiliza, indistintamente, los términos "sentido común", "instinto intelectual" e "inclinación" o "impulso natural"; él mismo menciona que lo importante no es el nombre, sino la constatación de una tendencia que acaba manifestándose como *ley del espíritu humano*.

3.2.3. Convencido de la pluralidad de lo real, así como de la existencia de distintos modos de conocer junto a la indudabilidad del *instinto intelectual*, Balmes se esfuerza en encontrar los fundamentos gnoseológicos que legitimen el criterio de sentido común.

3.2.4. Este criterio acaba por erigirse en el más importante dentro de la filosofía del autor, aunque el mismo Balmes no lo llegue a reconocer explícitamente. Criterio en el que quedarían entronizadas sus convicciones sobre el carácter del mundo real, al poder afirmar el valor de los hechos sin caer en el *solipsismo* de la experiencia.

3.2.5. El sentido común vertebrata toda la obra de Balmes, desde la apologética y la interpretación de los hechos sociales hasta el análisis filosófico y de las cuestiones políticas.

3.2.6. En la moderna teoría social diríamos que Balmes expresa la síntesis significativa, inmersa en *lo social*, subyacente a los términos comunes del lenguaje, pues, en último término, encuentra su legitimación en el quehacer común cotidiano. De ahí que el sentido común sea también una clave importante en orden a fundamentar su postura conservadora.

3.2.7. Presente en todos los seres humanos, el sentido común no es tanto un ejercicio de conocimiento objetivo como el resultado de una actividad eminentemente subjetiva, por la que el sujeto haciéndose con la intuición de *las cosas*, podrá adentrarse en la objetividad inherente a su adecuación a la realidad. Y dentro de una preexistencia, diríamos un *a priori* significativo, común a todos los hombres. Y por lo mismo no construido por cada uno en particular.

3.2.8. Para descubrirlo el hombre sólo ha de mantenerse en una actitud más bien pasiva, aunque atenta, pues no se trata tanto de *imponerse* a la realidad como de percibirla, para poder actuar sobre ella.

La conciencia y la inteligencia conocerían los estados anímicos y las ideas, y el impulso del sentido común se enfrentaría a los hechos existentes a pesar del testimonio, o no *recogidos*, por las anteriores.

Dinamismo y pasividad, tendencia y aceptación de las regularidades con las que se presentan los hechos, vienen a ser las notas constitutivas del *sentit comú* balmesiano.

3.2.9. Pero el análisis queda detenido en ese punto. Balmes no puede plantearse que ese sentido común vinculado a las ideas y al lenguaje, tenga su origen en un universo de significaciones compartidas independiente, en último término, de la creación divina.

3.2.10. Con todo, si el término "espíritu", del cual es ley el sentido común, lo sustituyéramos por "acervo común significativo", estaríamos dentro de las modernas teorías acerca del papel de la significatividad en la estructuración del conocimiento y el mundo de la vida cotidiano.

Existe una clara consonancia entre las ideas de Jaime

Balmes y las tesis de A. Schütz, P. Berger y Th. Luckmann, relativas a la relación entre la experiencia del sentido común, la práctica social compartida en la vida cotidiana y la virtualidad de los significados del lenguaje dentro de la concepción natural del mundo. La comunidad de ideas compartidas garantiza la vida cotidiana, y ésta, a su vez, la operatividad del *sentido común*.

3.2.11. Al dar legitimidad al sentido común como forma de conocimiento, la teoría en Balmes se incardina en la práctica. La teoría se construye a través de su mediación en la realidad de los hechos. De donde se desprenden dos consecuencias: a) la necesidad de atenerse a los hechos en detrimento de las ideas cuando éstas no se ajusten a la *realidad*, y b) la exigencia de respetar aquello que es consubstancial a la *naturaleza* de las cosas: el equilibrio, el buen juicio y la medida, aplicables tanto en las cuestiones del conocimiento como en las situaciones socio-políticas.

3.3. El orden.

3.3.1. Balmes identifica el ORDEN con la naturaleza de las cosas, recogiendo en este último concepto la acepción de la naturaleza tanto del pensamiento aristotélico como de la ciencia renacentista. Concepto que, muy probablemente, elabora desde Tomás de Aquino, Montesquieu y De Bonald. Así Balmes entenderá el orden físico como el resultado de la sinapsis entre el *conjunto de relaciones constantes y las leyes necesarias*, vigentes en el comportamiento de las cosas.

3.3.2. En el orden social, el instinto de conservación y la tendencia a innovar, fuerzas motrices de toda sociedad, corresponden a la doble tendencia evolución-conservación del mundo físico. Además, debido al carácter racional y moral del ser humano, existe alguna viabilidad para la libertad.

3.3.3. La interdependencia de los órdenes físico y social, junto al ejercicio recurrente del sentido común, alimentan la convicción balmesiana sobre la fuerza de los acontecimientos, según la cual el instinto de conservación y la tendencia a innovar forman parte de la *naturaleza* de las cosas. De ahí la necesidad de las evoluciones. En definitiva, Balmes si bien es reticente a las reformas, no se niega a ellas, pues los cambios son indisociables de la misma naturaleza de la sociedad y han de realizarse observando sus propios

mecanismos, esto es, respetando tanto los viejos como los nuevos intereses.

3.3.4. La vida del hombre se constituye en una realidad social, siendo sus órdenes fundamentales el físico, el social y el intelectual-moral. Balmes señala, aunque sin llegar a delimitarlas por completo, cada una de las formas en que se manifiesta el orden social desde el concepto de sociedad y la definición de cada uno de los aspectos en que cabe establecer el análisis de su estructura.

Así, distinguirá seis subsistemas interrelacionados en el ámbito de la sociedad: *material, moral, intelectual, religioso, social, y político y administrativo.*

3.3.5. Los elementos de la sociedad son las ideas, los sentimientos, las costumbres, las instituciones y los intereses materiales. Ideas intereses e instituciones son inseparables. Balmes clarifica la relación indisociable entre ideas e intereses, junto a lo que podríamos considerar la delimitación de los principios fundamentales de una institución social. En este sentido, dará mayor relevancia a las relaciones sociales que a las formas políticas.

3.3.6. Las categorías del orden son, a) la unidad de fin, que orienta la relación, y b) la unidad de principio, que actúa como forma de control, de tal manera que la organización necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones a leyes determinadas, para responder a los fines que le son propios.

El grado de interrelación entre ambas categorías determinará el nivel de cohesión social. Balmes es consciente del valor de los ideales de perfección de la sociedad como paradigmas, propios de la unidad de fin, que facilitan un mayor grado de estabilidad social.

3.3.7. Al igual que F. Guizot, y posteriormente É. Durkheim, exige *considerar los hechos sociales como cosas.*

La insistencia de Balmes en atenerse a los hechos y en compaginar las ideas con su substrato social, hace posible que en la teoría social de nuestro autor queden reflejados algunos de los temas centrales desarrollados por teóricos posteriores. Son particularmente interesantes, a nuestro juicio, los siguientes:

a) Las instituciones sociales, brazo práctico de las ideas e intereses.

b) La relación entre sociedad y poder. Al recibir lo

político su carta de naturaleza en lo social, en línea con Saint Simon, Balmes denuncia uno de los grandes errores de la época en la fantasía acerca de la omnipotencia de la voluntad.

Por lo mismo, no tiene sentido introducir innovaciones en política si no responden a los cambios del entramado social. Todos los cambios, incluido el terreno político, no tienen lugar sino por los producidos en la estructura económico-social.

c) El valor de la propiedad privada en cuanto fundamento del mantenimiento, la estabilidad y el orden social, pues no sólo es una medida aceptada en el intercambio de intereses, sino que, unida al respeto al hombre mismo, es uno de los rasgos característicos de la civilización europea.

d) La función de la prensa en las sociedades modernas. Existen coincidencias con Tocqueville en la importancia dada por Balmes a la prensa como órgano de divulgación de ideas e intereses y consecución de objetivos para grupos e instituciones.

Del mismo modo no tendrá ningún reparo en utilizar los periódicos fundados, o controlados por él, para defender sus objetivos políticos y difundir las ideas que le interesan.

e) El papel de la religión como ámbito integrador del acervo común significativo, la moral y la cohesión social, en lo que coincidirá con Comte y se anticipará a Durkheim. La operatividad de la religión como aglutinante de una ideología común que garantice la obediencia a la norma moral, es defendida por Durkheim y Tocqueville. Del mismo modo la operatividad del ideal en la vida social.

f) La necesidad de aunar elementos racionales y catéticos en la adquisición de hábitos morales.

g) Hay dos aspectos importantes en los que la teoría de Balmes sobre la experiencia religiosa se mantiene distante de las ideas de Comte, Saint Simon y Durkheim, para aproximarse más a Tocqueville: a) al valor dado por Balmes al conocimiento del hombre entero, b) la defensa de la responsabilidad y el libre albedrío del hombre, unido a reglas y principios morales.

3.3.8. En relación a la *cuestión social*, Balmes opta por una postura conservadora, no tradicionalista, basada en la complementariedad de intereses entre la clase trabajadora y la burguesía industrial. Considera que ésta última debe prevenir los acontecimientos y realizar las acciones necesarias para evitar el enfrentamiento social, así como el pauperismo entre los trabajadores. Del mismo modo, defiende

el salario justo, las asociaciones de trabajadores, siempre que sus fines sean sociales y no políticos, los actos de conciliación y el Tribunal de Paz. Estas ideas influyen de forma notable en las defendidas por León XIII en *De Rerum Novarum*.

3.3.9. Balmes no llega a utilizar el término *sociología* de forma expresa. Sin embargo, es recurrente en su obra la exigencia de una nueva disciplina que estudie la sociedad, pues la filosofía no le parece suficiente para garantizar ni la defensa de los bienes del clero, ni la consecución del progreso y el bienestar social. Balmes manifiesta, sin ningún género de dudas, la conexión entre la ciencia social y el logro del bienestar general.

3.3.10. Realiza algunas premoniciones sobre la sociedad que se avecina, v.gr., la necesidad de considerar entre los nuevos elementos sociales la industria y el comercio, o la importancia de la actualización de los planes de estudio. Algunas de sus ideas las encontramos en autores posteriores como la idea de lo político, *cutis* de lo social, en Ortega y Gasset, o las consonancias con N. Luhmann en lo que se refiere a la interrelación entre unidad y sistema.

3.4. El progreso.

3.4.1. Balmes centra la discusión en torno al concepto de progreso desde la filosofía de la historia, a través de las páginas de *El Protestantismo*, y de la ciencia social, en los *Escritos políticos* y en los *Estudios sociales*.

3.4.2. Como la mayoría de los autores que defienden el concepto de progreso, Balmes comparte el juicio de valor sobre su viabilidad, que en definitiva se sitúa en el mismo carácter racional del ser humano y en las posibilidades de perfectibilidad tanto de éste como de la sociedad. El progreso se considera objetivo de la civilización, siendo junto al orden condición irrenunciable de la misma.

3.4.3. Balmes lo identifica con el logro del mayor bienestar posible para el mayor número de ciudadanos, pero exige que éste ha de ir unido al desarrollo de la inteligencia y la moralidad. La moralidad es una necesidad compartida con Comte. Para el segundo será una moral positiva, para Balmes vinculada a la religión católica.

3.4.4. La teoría de Balmes es una teoría pragmática, basada en la misma necesidad de atenerse a la realidad de los hechos, y en la exigencia de conocer los principios de la dinámica interna de la sociedad. Balmes trata de explicitar sus leyes, y de propiciar su cumplimiento por todos aquellos a quienes atañen, para conseguir la viabilidad del desarrollo social, dado que confía más en la sociedad civil y en los *poderes intermedios*, que en la *voluntad política* para conseguir el progreso del hombre y la sociedad.

3.4.5. Trata de compaginar en su teoría algunos ejes de la tradición, junto a los nuevos hechos sociales como la industria y el comercio, auténticas claves del progreso social. En su planteamiento el desarrollo de la industria y de la nueva sociedad no es contrario a los parámetros básicos de la tradición.

3.4.6. En la propuesta de Balmes existen ciertas resonancias con las ideas de Bentham (la utilidad y el bienestar general), Saint Simon (la organización de la sociedad del mejor modo posible para todos los ciudadanos), Condorcet (la mejora de la humanidad mediante el desarrollo del bienestar y la instrucción), y Adam Smith (operatividad del comercio y funciones del poder político).

3.4.7. Por último, cabe señalar que se trata de una teoría que defiende el progreso como *desarrollo*, y que se adelanta a otras teorías posteriores, que afirman la inviabilidad del cambio fuera de los parámetros del sistema. Es desde el centro del sistema, civil o social -no político-, donde -a juicio de Balmes- han de situarse las claves del cambio social.

4. DISCUSIÓN: LOS PUNTOS OSCUROS.

La figura de Jaime Balmes, novedosa en muchos aspectos, presenta algunos puntos oscuros que propician la contradicción, y, a veces, la paradoja.

En primer lugar, no puede admitir que ese nuevo mundo industrial al que su familia y él mismo pertenecían acabaría trastocando los antiguos valores. Balmes se resiste a pasar la página de la historia; no sólo porque desde muy joven se había educado en un seminario y, de algún modo, formaba parte de ese mundo en retroceso, sino también debido a su talante conservador contrario a la exageración de lo nuevo y al conflicto.

De ahí que no se interese, ni aluda directamente a los defensores del mito reaccionario. Aunque, quizás, esto se deba al deseo de Balmes de no entrar en enfrentamientos innecesarios. Como si midiera sus obras y sus palabras, para no crearse enemigos en los sectores más dogmáticos dentro del clero católico. Avalaría esta segunda interpretación la postura de Balmes en la defensa de Pío IX, cuando tiene ocasión de defender sus ideas moderadamente progresistas, a pesar de las críticas que suscitó su postura entre quienes eran contrarios a las libertades constitucionales.

En segundo lugar, no percibe la imposibilidad *de facto* de sus objetivos políticos de reconciliación nacional entre Isabelinos y Carlistas. A pesar de ser consciente de la interdependencia entre opiniones e intereses, no advierte que en ambos bandos se recogía la división interna, con la correspondiente lucha de intereses económicos antagónicos, entre los sectores progresistas, modernizadores, y los defensores del régimen absolutista.

Por otra parte, había cierta ceguera en Balmes, al pensar que dos instituciones que habían controlado el ejercicio del poder durante siglos, la Iglesia y la Monarquía, podrían seguir haciéndolo en un mundo cuyas estructuras económicas y sociales estaban cambiando a pasos agigantados.

En este sentido, y determinado por su idea de que dentro de la naturaleza de las cosas se producen los mecanismos que, por sí mismas, las hacen cambiar, no calcula que en la historia de los pueblos pueden producirse momentos en los que la frecuencia y la pluralidad de los elementos en juego se escapan a una conciliación posible, haciendo inevitables el enfrentamiento y el conflicto entre los grupos cuyos intereses se oponen.

Todo ello, quizás, propiciado porque Balmes, en realidad, no acepta la inevitabilidad del conflicto, sea éste del orden que sea. No advierte que la negatividad en sí misma existe, y que ha de ser primero definida, después mediada, para superar la situación de contradicción.

En este sentido, se mueve en el terreno de la *reflexión subjetiva*, que formula interrogantes y se distancia del objeto, pero sin poder situarse en la mediación con lo otro de sí.

BIBLIOGRAFÍA

A. BIBLIOGRAFÍA DE JAIME BALMES.

BALMES, J. **Obras Completas**, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S.I., que reproduce íntegramente, con el añadido de algunos inéditos, la primera edición crítica de 1925-27 en 33 vols.

Tomo I. **Biografía y Epistolario**, 1ª edic., Madrid, 1948.

Tomo II. **Filosofía fundamental**, 3ª edic., Madrid, 1980.

Tomo III. **Filosofía elemental. Historia de la filosofía. El Criterio**, 2ª edic., Madrid, 1963.

Tomo IV. **El protestantismo comparado con el catolicismo**, 2ª edic., Madrid, 1967.

Tomo V. **Estudios apologeticos, Cartas a un escéptico, Estudios sociales, Del clero católico, De Cataluña**, 1ª edic., Madrid, 1949.

Tomo VI. **Escritos políticos**, 1ª edic., Madrid, 1950.

Tomo VII. **Escritos políticos 2ª**, 1ª edic., Madrid, 1950.

Tomo VIII. **Biografías, Miscelánea, Primeros escritos, Poesías, Índices**, 1ª edic., Madrid, 1950.

BALMES, J. (1952): **El Criterio**, 2ª edic., Buenos Aires, Difusión.

BALMES, J. (1944): **Filosofía elemental**, Madrid. Ibéricas.

BALMES, J. (1910): **Filosofía fundamental. Introducción y notas de A. Bonilla y San Martín**. Madrid, Reus.

B. BIBLIOGRAFÍA SOBRE JAIME BALMES.

ABELLÁN, J.L. (1984): **Historia crítica del pensamiento español. Tomos IV y V-II.** Madrid, Espasa Calpe.

ALESANCO, T. (1965): **El instinto intelectual en el pensamiento de Jaime Balmes.** Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

ANGLÈS, M. (1992): **Els criteris de veritat en Jaume Balmes.** Barcelona, ed. Balmes.

ARBOLEYA, M. (1911): **Balmes político.** Prólogo de A. Castroviejo y cartas de Fr. C. Muños y A. Palacio Valdés, completamente censurado. Barcelona. Librería de Eugenio Subirana.

ARGENTE, B. (1948): **Balmes ante el problema social.** "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, 1948. págs. 203-232.

AUHOFFER, H. (1958): **La sociología de Jaime Balmes.** Traducción de J.M. Vélez de Cantarell. Madrid, Rialp.

AZNAR ZUBIGARAY, M. (1968): **El pensamiento de Balmes en el mundo actual.** Vich, Ayuntamiento de Vich.

BATLLORI, M. (1994): **De la Edad Media a la Contemporánea. Conversaciones sobre mi obra.** Barcelona, Ariel.

BERRIO, J. (1966): **El pensament filosòfic català.** Barcelona, Bruguera.

BONET, A. (1948): **¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?.** "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, (págs. 233-283).

BOYER, Ch. (1968): **De Balmes al ecumenismo de hoy.** "Espíritu", 17, Barcelona, (págs. 64-71).

BLANCHE-RAFFIN, A. de (1849): **Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages.** Paris. Sagnier et Bray, Libraires-Éditeurs.

CÁMARA, M^a L. de (1994): **Balmes y Spinoza: Explicaciones en torno a una refutación.** Actas del Congreso Internacional

sobre "Spinoza y España". Almagro, 1992. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, (págs. 239-247).

CANELLAS LÓPEZ, A. (1954): **Balmes, genial político del buen sentido**. Rev. Universidad de Zaragoza, 3-4, (págs. 3-51).

CARRÉ, M^a. D. y FARRÉ, M. (1848): **Bibliografía Balmesiana**. Dip. Prov. de Barcelona. Biblioteca Central. Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana. I Centenario de la muerte de Jaime Balmes (1848-1948), Barcelona, 136 págs.

CARRERAS Y ARTAU, T. (1948): **Orígenes doctrinales de la Sociología: Balmes y Comte**. "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, (págs. 69-77).

CARRERAS Y ARTAU, (1949): **Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía**, en "Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Balmes y Suárez. Barcelona, 1948". Madrid, Instituto "Luis Vives", CSIC.

CASANOVAS, I. (1948): **Prólogo y Biografía**, en "Balmes". Obras Completas, I. Madrid, B.A.C.

COLOMER, E. (1996): **Vers una imatge nova de Balmes**. Vic, Ajuntament de Vic.

CÓRDOBA, B. de, (1848): **Noticia histórico literaria del Dr. D. Jaime Balmes**. Madrid, Imprenta y fundición de D. Eusebio Aguado.

DAUFÍ, Ll. (1990): **Balmes malalt**. Vic, Ajuntament de Vic.

DERISI, O. N. (1949): **Balmes, el filósofo del sentido común**, en "Actas I Congreso Internacional de Filosofía". Madrid, (págs. 341-348).

DÍAZ DÍAZ, G. (1980): **Hombres y documentos de la filosofía española. Volumen I, A-B**. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía "Luis Vives". Departamento de Filosofía Española. Voz "Balmes", (págs. 469-487).

FABREGAS RAMÓN, M. (1958): **La tolerancia y la libertad en los escritos de Balmes**. Vich, Ayuntamiento de Vich, 1958.

- FERNÁNDEZ BURILLO, S. (1991): Sobre la actualidad de J. Balmes. "Espíritu", 103-104, Barcelona, (págs. 5-42).
- FRADERA, J. M. (1996): Els fonaments racionals d'una política catòlica. Vic, Eumo.
- FRAGA IRIBARNE, M. (1981): El pensamiento conservador español. Barcelona, Planeta.
- FRAGA IRIBARNE, M. (1955): Balmes, fundador de la sociología positiva en España. Vich, Ayuntamiento de Vich.
- GARCÍA ESCUDERO, J.Mª (1950): Política española y política de Balmes. Madrid, Cultura Hispánica.
- GARCÍA ESCUDERO, J.Mª (1981): Antología política de Balmes. Madrid, B.A.C.
- GINER, S. (1994): Historia del pensamiento social. Barcelona, Ariel.
- GONZÁLEZ, I. (1943): La cuestión social según Balmes. Madrid, Razón y Fe.
- GORROCHATEGUI AZCÁRATE, C. (1968): El pensamiento pedagógico de Balmes. "Espíritu", 58, Barcelona, (págs. 163-182).
- GRAU I ARAU, A. (1995): L'"Autoritat humana" en "El Criterio" de Balmes, en AUSA, XVI-135. Vic, Patronat d'Estudis Osonencs. (págs. 307-318).
- ITURRIOZ, J. (1947): "Balmes y Unamuno". Sentido Común y Paradoja. Pensamiento. Madrid, FAX, (págs. 295-314).
- ITURRIOZ, J. (1948): Hombre, sociedad y civilización en Balmes. "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, (págs. 295-314).
- JIMÉNEZ QUILEZ, M. (1964): Vigencia del pensamiento periodístico de Balmes en la era de la información espacial. Vich, Ayuntamiento de Vich.
- LASCARIS COMNENO, C. (1964): Selección e introducción, a "La filosofía española" de Menéndez Pelayo. Madrid, Rialp.

- LARRAZ LÓPEZ, J. (1965): **Balmes y Donoso Cortés**. Madrid, Rialp.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L. (1948): **La sociología política de Balmes**. "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, (págs. 79-89).
- LÓPEZ MEDINA, E. (1997): **El sistema filosófico de Balmes**. Barcelona, Oikos-Tau.
- LLUCH I MARTÍN, E. (1980): **Balmes entre l'economia i la història**. Vic, Ajuntament de Vic.
- MENDOZA, Juan de D. (1961): **Bibliografía balmesiana**, en "Biblioteca histórica de la biblioteca Balmes". Serie II, Vol. XXIV. Barcelona, Balmes.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1964): **La filosofía española**. Selección e introducción de C. Lascaris Comneno. Madrid, Rialp.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1911): **Dos palabras sobre el centenario de Balmes**, en "Actas del Congreso Internacional de Apologética". Tomo I, Vich.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1962): **Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria**. "Obras Completas", V. Edición de E. Sánchez Reyes. Santander, Aldus, S.A. de Artes Gráficas.
- NÚÑEZ I ESPALLARGAS, J. M. (1995): **La cultura matemática en l'obra de Jaume Balmes**. AUSA, XVI, 135, (Publicació del Patronat d'Estudis Osonencs). Vic, (págs. 267-276).
- PERPIÑA, A. (1948): **Atisbos de sociología cultural en Jaime Balmes**. "Revista Internacional de Sociología", 22-23, Barcelona, (págs. 89-98).
- PUJOL I SOLEY, J. (1982): **El intervencionismo catalán en la política española**. Conferencia pronunciada por Jordi Pujol en la Sala de la Columna de las Casas Consistoriales de Vic, en 1982. (No publicada). Archivo municipal de Vic.
- RAVENTÓS, J. (1933): **Política de Balmes**. Vich, Ayuntamiento de Vich.
- ROCA BLANCO, D. (1997): **Balmes (1810-1848)**. Madrid, ed. del Orto.

ROURE Y FIGUERAS, N. (1910): **La vida y la obra de Balmes**. Gerona, Librería de Dolores Torres.

RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, J. (1961): **Balmes y el sentido de la libertad**. Vich, Ayuntamiento de Vich.

SAAVEDRA, L. (1991): **El pensamiento sociológico español**. Madrid, Taurus.

SARANYANA, J.I. (1986): **Jaime Balmes (1810-1848) y el catolicismo liberal**. "Espíritu", nº 94. Barcelona, (págs. 127-143).

TEJADA, F.E. de (1948): **Balmes y la tradición política catalana**, en "Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Balmes y Suárez. Barcelona, 1948". Madrid, Instituto "Luis Vives", CSIC.

TIERNO GALVÁN, E. (1987): **¿Qué es el criterio?**. Vic, Servei de Publicacions de l'Ajuntament de Vic.

UNAMUNO, M. de (1982): **Recuerdos de niñez y mocedad**. Madrid, Espasa Calpe.

UNAMUNO, M. de (1982): **Del sentimiento trágico de la vida**. Madrid, Espasa Calpe.

UNAMUNO, M. de (1961): **Contra esto y aquello**. Madrid, Austral.

VARELA, J. (1988): **Selección de textos y estudio preliminar a "Política y Constitución de J. Balmes"**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

C. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

ADORNO, Th. W, y HORKHEIMER, M. (1971): **La sociedad. Lecciones de sociología**. Traducción de F. Mazía e I. Cusien. Buenos Aires, Proteo.

ADORNO, Th. (1972): **Filosofía y superstición**. Traducción de J. Aguirre y V. Sánchez de Zavala. Madrid, Taurus-Alianza.

SAN AGUSTÍN, (1944): **La Ciudad de Dios**. Traducción de J.C. Díaz Bayral. Madrid, Apostolado de la Prensa S.A.,

ALEXANDER, J.C. (1992): **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**. Traducción de C. Gardini. Barcelona, Gedisa.

AMICE, (1842): **Manual de la Historia de la Filosofía**. Traducción de Martí d'Eixalà. Barcelona, Imprenta del Constitucional.

ANZIEU, D. (1987): **El Yo-Piel**. Versión española de S. Vidaaurazaga Zimmermann. Biblioteca Nueva, Madrid.

AQUINO, T. de, (1989): **La monarquía**. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Robles y A. Chueca. Madrid, Tecnos.

AQUINO, T. de, (1956): **Suma Teológica**. 1-2 "Tratado de la Ley". "Tratado de la Ley Antigua". "Obras Completas", Tomo VI. Versión e introducción de C. Soria. Madrid, B.A.C.

ARISTÓTELES, (1975): **Categorías**, en "Órganon. Escritos de Lógica". Edición de G. Quintana. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.

ARISTÓTELES, (1982): **Metafísica**. Edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos.

ARISTÓTELES, (1977): **La política**. Edición de C. García Gual y A. Pérez García. Madrid, Editora Nacional.

AZCÁRATE, G. de, (1904): **Concepto de la Sociología y Un estudio sobre los deberes de la riqueza**. Barcelona, Imprenta de Henrich y C^a.

BELTRÁN, L. (1976): **Historia de las doctrinas económicas**. Barcelona, Teide.

BERGER, P.L. Y LUCKMANN, Th. (1968): **La construcción social de la realidad**. Traducción de Silvia Zuleta. Buenos Aires, Amorrortu.

BIERSTEDT, R. (1988): **El pensamiento sociológico en el siglo XVIII**, en Bottomore, T. y Nisbet, R., *Historia del análisis sociológico*. Traducción de L. Wolfson, L. Espinosa y A. Bignami. Buenos Aires, Amorrortu.

BILBAO, A. (1982): **Introducción**, a "Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal" de Comte.

Madrid, Editora Nacional.

BOCK, K. (1988): **Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución**, en Bottomore, T. y Nisbet, R., *Historia del análisis sociológico*. Traducción de L. Wolfson, L. Espinosa y A. Bignami. Buenos Aires, Amorrortu.

BONALD L.A. de (1988): **Teoría del poder político y religioso**. Estudio preliminar y selección de C. Capitán. Presentación y traducción de J. Morales. Madrid, Tecnos.

BONALD, M. de (1859): **Du principe constitutif de la société**, en "Ouvres Complètes". Publiées par M. L'Abbé Migne. 3 vols. Paris, J.P. Migne éditeur.

BUFFIER, P. (1725): **Elemens de Mé'taphisique. A la portée de tout le monde**. A Paris. Chez Pierre François Giffart.

BUFFIER, P. (1843): **Oeuvres Philosophiques**. Avec notes et introduction par F. Bouillier. Paris. Charpentier, Libraire-éditeur.

BURKE, E. (1978): **Reflexiones sobre la Revolución Francesa**. Prólogo y traducción de E. Tierno Galván. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

BURY, J.B. (1971): **La idea de progreso**. Traducción de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri. Madrid, Alianza.

CARBALLAL, R. (1976): **Ideario político, social e penitenciario de Don Ramón de la Sagra**. La Coruña, Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación.

CAMBRON, A. (1994): **Ramón de la Sagra. El poder de la razón**. La Coruña, Vía Láctea.

CÁNOVAS, F. (1982): **El partido moderado**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

CHATEAUBRIAND, (1990): **El genio del cristianismo**. Introducción de A. Souto. México, Porrúa.

CICERÓN, M.T. (1991): **Acerca de la Ley Agraria**, en "Discursos III". Traducción de J. Aspa Cereza. Madrid, Gredos.

CICERON, M. T. (1932): *De L'Invention. (De Inventione)*. Texte revu et traduit, avec introduction et notes par H. Bornecque. Paris, Garnier.

CICERON, M. T. (1943): *De natura deorum*. Barcelona, Imprenta Romana.

CICERON, M. T. (1945): *De Officiis*. Edición de F. Campos Rodríguez. Madrid, Gredos.

CICERON, M. T. (1960): *Tusculanes. "Oeuvres Philosophiques"*. Tome I. Texte établi par G. Fohlen et traduit par H. Humbert. Paris, Belles Lettres.

COLOMER, J.M. (1987): *El Utilitarismo*. Barcelona, Montesinos.

COMTE, A. (1981): *Curso de Filosofía Positiva*. Primera y Segunda Lecciones. Traducción de J.M. Revuelta. Madrid, Aguilar.

COMTE, A. (1854): *Système de Politique Positive*, en *Oeuvres*, IV. Ed. de Carillan-Goeury et V. Dalmont. Paris. Reimpresión de Anthropos, Paris, 1970.

COMTE, A. (1980): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Versión y prólogo de J. Marías. Madrid, Alianza Editorial.

COMTE, A. (1982): *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*. Introducción, traducción y notas de A. Bilbao. Madrid, Editora Nacional.

CONDORCET, Marqués de (1980): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Traducción de M. Suárez. Introducción de A. Torres del Moral. Madrid, Editora Nacional.

CONDORCET, Marqués de (1814): *Compendio de la obra inglesa intitulada "Riqueza de las Naciones"*. Traducido al castellano, con varias adiciones del original por Carlos Martínez de Irujo. Palma, Imprenta de Miguel Domingo.

DESCARTES, R. (1974): *Discurso del Método*. Traducción, estudio preliminar y notas de R. Frondizi. Madrid, Rev. de Occidente.

DIEZ DEL CORRAL, L. (1984): **El liberalismo doctrinario**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

DILTHEY, W. (1980): **Introducción a las Ciencias del Espíritu**. Versión española de J. Marías. Madrid, Alianza.

DONOSO CORTÉS, J. (1985): **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos**. Introducción de M. Fraga Iribarne. Edición y notas de J. L. Gómez. Barcelona. Planeta.

DURKHEIM, É. (1974): **Las reglas del método sociológico**. Versión española de L. E. Echevarría. Madrid, Morata.

DURKHEIM, É. (1992): **Las formas elementales de la vida religiosa**. Traducción y estudio preliminar de R. Ramos. Madrid, Akal.

DURKHEIM, É. (1976): **Educación como socialización**. Traducción de A. Ortiz García. Salamanca, Sígueme.

DURKHEIM, É. (1974): **Lecciones de Sociología. Física de las costumbres y el derecho**. Versión directa del francés de D. Maldivsky. Buenos Aires, Schapire.

FERRAROTTI, F. (1975): **El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer**. Traducción de C.M. Rama. Barcelona, Península.

FOUCAULT, M. (1987): **La inquietud de sí**, en "Historia de la sexualidad", III. Traducción de T. Segovia. Madrid, Siglo XXI.

GALLEGO ANDRÉS, J. (1979): **De la gloria a la impopularidad**, en "Espartero el espadón progresista. Los problemas políticos de la regencia de Espartero". "Historia-16", Año IV, nº 43, (págs. 36-44).

GIDDENS, A. (1993): **La vida en una sociedad post-tradicional**, en "¿Hacia una sociedad del riesgo?". Presentación de J.E. Rodríguez Ibáñez. Madrid, Rev. de Occidente, núm. 150, Fundación J. Ortega y Gasset.

GOFFMAN, E. (1987): **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Traducción de H.B. Torres Perrén y F. Setaro. Madrid, Amorrortu-Murguía.

- GÓMEZ DE LIAÑO, I. (1989): **La mentira social**. Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ SEARA, L. (1971): **La Sociología aventura dialéctica**. Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ SEARA, L. (1995): **El poder y la palabra. Idea del Estado y vida política en la cultura europea**. Madrid, Tecnos.
- GUIZOT, F. (1981): **De la Democracia en Francia. (1849)**. Traducción, introducción y notas de D. Negro Pavón. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GUY, A. (1966): **Los filósofos españoles de ayer y de hoy**. Traducción de L. Echávarri. Buenos Aires, Losada.
- HABERMAS, J. (1982) **Conocimiento e interés**. Versión castellana de Jiménez, J., Ivars, J.F. y Martín Santos, L., Taurus, Madrid.
- HEGEL, G.W.F. (1956): **Ciencia de la Lógica**. Traducción del alemán de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires, Librería Hachette.
- HEGEL, G.W.F. (1980): **De lo bello y sus formas. (Estética)**. Traducción de M. Granell. Madrid, Espasa-Calpe.
- HERRERO, J. (1988): **Los orígenes del pensamiento reaccionario español**. Madrid, Alianza.
- HORATI FLACCI, Q. (1967): **Opera**. Edición de E. C. Wickham. Oxford University Press.
- HOBBS, Th. (1987): **Del ciudadano y Leviatán**. Estudio preliminar y antología de E. Tierno Galván. Traducción de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto. Madrid, Tecnos.
- LA MENNAIS, Mr. L'Abbé Fr. de (1820): **De la indiferencia en materia de religión**. Traducción de J. M^a Laso de la Vega. Cádiz, Imprenta de la Unión Nacional.
- LA SAGRA, Ramón de (1844): **Revista de los Intereses Materiales y Morales**. Tomo II, 2^a semestre de 1844. Madrid, Imprenta de D. Dionisio Hidalgo.
- LA SAGRA, Ramón de (1844): **Resumen de los Estudios Sociales expuestos en la Revista de los Intereses Materiales y Morales, durante el año de 1844**. (Artículo aparecido en el

número de diciembre).

LEÓN XIII (1992): *De rerum novarum*. Santafé de Bogotá, ed. Paulinas.

LE PLAY, F. (1891): *Économie sociale*. Paris, Guillaumin et Cie.

LE PLAY, F. (1989): *La méthode sociale. Abrégé des ouvriers européens*. Paris, Méridiens Klincksieck.

LE PLAY, M. F. (1864): *La Réforme Sociale en France*, T.I. Paris. Henri Plon, Imprimeur-Éditeur.

LÓPEZ ALONSO, C. (1993): *El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración*. En Vallespín, F., ed. "Historia de la Teoría Política" -V- (págs. 273-314). Madrid, Alianza.

LUCAS MARÍN, A. (1986): *Fundamentos de Teoría sociológica*. Madrid, Tecnos.

LUHMANN, N. (1990): *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Traducción de S. López Petit y D. Schmitz. Introducción de I. Izuquiza, Barcelona, Paidós-ICE Universidad Autónoma de Barcelona.

LYOTARD, J.F. (1994): *La condición postmoderna*. Traducción de M.A. Rato. Madrid, Cátedra.

MAISTRE, J. de (1990): *Consideraciones sobre Francia*. Traducción y notas de J. Poch Elío. Madrid, Tecnos.

MAISTRE, J. de (1856): *Del Papa, seguida de la obra de la Iglesia Galicana, en sus relaciones con la Santa Sede*. Vol. 1º. Traducida al español por los señores editores de la biblioteca de Religión. Barcelona, Imprenta de P. Riera.

MANNHEIM, K. (1987): *Ideología y Utopía*. Estudio preliminar de L. Wirth. Traducción de L. Echavarría. México, F.C.E.

MARCUSE, H. (1969): *El hombre unidimensional*. Traducción de A. Elorza. Barcelona, Seix Barral.

MARTÍ D'EIXALÀ, R. (1842): *De la filosofía en España*. Apéndice al "Manual de la Historia de la Filosofía", de Mr.

Amice, traducido por Martí D'Eixalà. Barcelona, Imprenta del Constitucional.

MARTÍN SANTOS, L. (1988): **Diez lecciones de sociología.** Madrid, F.C.E.

MARX, K., y ENGELS, F. (1974): **La Ideología Alemana.** Traducción de W. Roces. Barcelona, Grijalbo.

MARX, K. (1974): **Contribución a la crítica de la economía política.** Introducción de M. Dobb. Traducción de J. Merino y F.J. Tejero Díaz. Madrid, Alberto Corazón.

MICHELS, R. (1969): **Los partidos políticos 1-2.** Traducción de Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu.

MILL, J.S. (1984): **El utilitarismo. Un sistema de la lógica.** Introducción, traducción y notas de E. Guisán. Madrid, Alianza.

MILL, J.S. (1991): **Sobre la libertad y otros escritos.** Traducción de Á. Espina Montero. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

MONTESQUIEU, (1985): **Del Espíritu de las Leyes.** Prólogo de E. Tierno Galván. Traducción de M. Blázquez y P. de Vega. Madrid, Tecnos.

NISBET, R. (1990): **La formación del pensamiento sociológico, I.** Traducción de E. Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu.

NISBET, R. (1976): **Cambio Social e Historia. Aspectos de la teoría occidental del desarrollo.** Traducción de E. Muñoz Latorre. Barcelona, Hispano Europea.

NISBET, R. (1980): **Historia de la idea de progreso.** Traducción de E. Hegewicz, Barcelona, Gedisa.

NÚÑEZ ENCABO, M. (1976): **Manuel Sales y Ferre: Los orígenes de la Sociología en España.** Madrid, Edicusa-Cuadernos para el Diálogo.

NÚÑEZ, T. (1835): **Ciencia Social según los principios de Bentham.** Madrid, Imprenta Real.

OFFE, C. (1988): **Partidos políticos y nuevos movimientos sociales**. Traducción de J. Gutiérrez. Madrid, Sistema.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983): **España Invertebrada**. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, J. (1987): **Meditaciones del Quijote**. Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, J. (1984): **La rebelión de las masas**, Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial.

PARETO, V. (1980): **Forma y equilibrio sociales**. (Extracto del **Tratado de Sociología General**). Selección e introducción por G. Braga. Traducción de J. López Pacheco. Madrid, Alianza Universidad.

PARETO, V. (1945): **Manual de Economía Política**. Traducción de G. Cabanelles. Buenos Aires. Atalaya.

PARETO, V. (1987): **Manual de Economía Política**, en "Escritos Sociológicos". Selección y traducción de M^a L. Morán, Madrid, Alianza Editorial.

PARSONS, T. (1976): **El sistema social**. Traducción de J. Jiménez Blanco y J. Cazorla Pérez. Madrid, Rev. de Occidente.

POSADA, A. (1908): **Principios de Sociología**. Madrid, ed. Daniel Jorro.

QUETELET, A. (1878): **Fisica Sociale ossia svolgimento delle facoltà dell'uomo**, en "Biblioteca dell'Economista", serie terza, volume secondo. Torino. Unione Tipografico.

QUETELET, A. (1997): **Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme (1869)**. Réédition annotée par É. Vilquin et J.P. Sanderson. Duculot-Académie royale de Belgique, Gilly.

REID, T. (1828): **Oeuvres Complètes**. Publiées par M. Th. Jouffroy avec des fragments de M. Royer-Collard. Paris, chez A. Santelet et Cie, Libraires.

REID, T. (1983): **Philosophical Works. I-II**. Introduction by H.M. Bracken. Georg Elmes Verlag. Hildesheim, Zürich, New York.

REVENTÓS, M. (1925): **Els moviments socials a Barcelona durant el segle XIX.** Col·lecció d'Estudis Socials. Barcelona, La Revista.

REYBAUD, L. (1842): **Études sur les Réformateurs contemporains, ou socialistes modernes,** Saint Simon, Fourier, Robert Owen. Paris, Guillaumin Libraire.

ROURE, J. (1980): **Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del Segle XIX.** Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

ROUSSEAU, J.J. (1980): **Del Contrato social. Discursos.** Traducció, prólogo y notas de M. Armiño. Madrid, Alianza Editorial.

ROUVROY, C.H. de, Conde de SAINT SIMON (1981): **El Nuevo Cristianismo.** Traducció y nota preliminar de P. Bravo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

ROUVROY, C.H. de, Conde de SAINT SIMON (1975): **El Sistema Industrial.** Prólogo de C. Moya. Traducció de A. Méndez. Madrid, Revista del Trabajo.

ROUVROY, C.H. de, Conde de SAINT SIMON, y THIERRY, A. (1975): **De la Reorganización de la Sociedad Europea.** Con una nota preliminar de A. Truyol y Serra. Traducció de A. Truyol y Serra e I. Truyol Wintrich. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

RUBERT DE VENTÓS, X. (1980): **La Estética y sus herejías.** Barcelona, Anagrama.

SCHILLER, H.I. (1979): **Los manipuladores de cerebros.** Traducció de E. Goligorsky. Barcelona, Gedisa.

SCHULTHESS, D. (1983): **Philosophie et sens commun chez Thomas Reid. (1710-1796).** Berne, P. Lang-Université de Neuchâtel.

SCHÜTZ, A. (1993): **La construcción significativa del mundo social.** Traducció de E. J. Prieto. Prólogo de J.C. Mèlich. Barcelona, Paidós.

SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. (1973): **Las estructuras del mundo de la vida.** Traducció de N. Míguez. Buenos Aires, Amorrortu.

SÉNECA, (1982): **Cartas a Lucilio**. Prólogo y traducción de V. López Soto. Barcelona, Juventud.

SIMMEL, G. (1988): **Sobre la aventura: ensayos filosóficos**. Traducción de G. Muñoz y S. Mas. Barcelona, Península.

SIMMEL, G. (1986): **El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura**. Traducción de S. Mas, Barcelona, Península.

SOMBART, W. (1993): **El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**. Versión española de M^a P. Lorenzo. Madrid, Alianza.

SPENCER, H. (1947): **Abreviatura de Principios de Sociología-II-**. Traducción de F. Vela. Buenos Aires, Rev. de Occidente.

STAËL, Mme de (1968): **De L'Allemagne**. 2 vols. Cronologie et introduction par S. Balayé. Paris, Garnier-Flammarion.

TÁCITO, C. (1979): **Annales, I-IV**. Introducción, traducción y notas de J.L. Moralejo. Madrid, Gredos.

TIERNO GALVÁN, E. (1962): **Tradición y modernismo**. Madrid, Tecnos.

TIERNO GALVÁN, E. (1978): **Prólogo**, a "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" de Burke. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

TOCQUEVILLE, A. de (1982): **El Antiguo Régimen y la revolución**. Traducción de D. Sánchez de Aleu. Madrid, Alianza Editorial.

TOCQUEVILLE, A. de (1980): **La democracia en América**. 2 vols. Traducción de D. Sánchez de Aleu. Madrid, Alianza Editorial, 1^a ed.

TÖNNIES, F. (1977): **Comunidad y Asociación**. Traducción de J.F. Ivars con la colaboración técnica de S. Giner. Barcelona, Península.

TÖNNIES, F. (1987): **Principios de Sociología**. Traducción de V. Lloréns. México, F.C.E.

TORRAS I BAGES, J. (1984, 1987): **Obres Completes**, Volumes I, III, IV. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

TURGOT, A.R.J. (1991): **Discurso sobre el progreso humano**. Estudio preliminar, traducción y notas de G. Mayos Solsona. Madrid, Tecnos.

TRUYOL Y SERRA, A. (1990): **Presentación**, a "Consideraciones sobre Francia" de J. de Maistre. Madrid, Tecnos.

URQUIJO Y GOITÍA, J. R. de (1979): **Devaneos democráticos**, en "Espartero el espadón progresista. Los problemas políticos de la regencia de Espartero". "Historia-16", Año IV, nº 43, (págs. 44-52).

VARELA DE MONTES, J. (1844): **Ensayo de Antropología ó sea Historia fisiológica del hombre**". Madrid. Imprenta y fundición de D. Eusebio Aguado.

VENTOSA AGUILAR, J.A. (1957): **El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier**, S.I. Seminario Conciliar de Barcelona, Barcelona.

VIVES, J.L. (1947): **Obras morales. Escolta del alma e introducción a la sabiduría**. "Obras Completas" Tomo I. Madrid, Generalitat Valenciana-Aguilar.

VIVES, J.L. (1947): **Obras de educación, Las disciplinas y Obras filosóficas, Tratado del alma**. "Obras Completas" Tomo II. Madrid, Generalitat Valenciana-Aguilar.

WEBER, M. (1967): **El político y el científico**. Traducción de F. Rubio Llorente. Madrid, Alianza Editorial.

WEBER, M. (1964): **Economía y sociedad**. Traducción de J. Medina Echavarría y otros. México, F.C.E.

WEBER, M. (1984): **La acción social: ensayos metodológicos**. Traducción de M. Faber Kaiser y S. Giner. Barcelona, Península.

ZAMBRANO, M. (1988): **Persona y democracia**. Barcelona, Anthropos.